Luis R. Oro Tapia

EL CONCEPTO DE REALISMO POLÍTICO

CAIP
CENTRO DE ANÁLISIS E INVESTIGACIÓN POLÍTICA

RiL editores

El concepto de realismo político

RIL editores
biblio**diversidad**

Luis R. Oro Tapia

El concepto de realismo político

Prólogo de
Joaquín Abellán

CAIP
CENTRO DE ANALISIS E INVESTIGACION POLITICA

RiL editores

320 Oro Tapia, Luis R.
O El concepto de realismo político / Luis R. Oro Tapia. -- Santiago : RIL editores - Centro de Análisis e Investigación Política (CAIP), 2013.

162 p. ; 23 cm.
ISBN: 978-956-284-912-8

1 filosofía política. 2 ciencias políticas.

El concepto de realismo político
Primera edición: mayo de 2013

© Luis R. Oro Tapia, 2013
Registro de Propiedad Intelectual
Nº 226.935

© RIL® editores, 2013
Los Leones 2258
cp 7511055 Providencia
Santiago de Chile
Tel. Fax. (56-2) 22238100
ril@rileditores.com • www.rileditores.com

Composición, diseño de portada e impresión: RIL® editores

Impreso en Chile • *Printed in Chile*

ISBN 978-956-284-912-8

Derechos reservados.

Índice

Prólogo, por Joaquín Abellán 11
Introducción 17

Capítulo Primero
En torno a la noción de realismo político

Consideración preliminar 25
Trayectoria de la noción de realismo político 27
Análisis de la propuesta de Hans Morgenthau 33
Algunas observaciones críticas al planteamiento de Morgenthau . 48
Estrategia para esbozar una caracterización del realismo político. 51

Capítulo Segundo
Visión de la naturaleza humana desde el realismo político

Thomas Hobbes y la etnografía: afinidades y discrepancias 53
¿Es el hombre solo un animal racional? 60
A modo de conclusión del capítulo. 67

Capítulo Tercero
Sobre la persistencia del conflicto

Rasgos generales de la conflictividad 69
Dos definiciones de conflicto 71
Conflictos polémicos y conflictos agonales 76
La conflictividad al interior del sujeto 78
A modo de conclusión del capítulo. 83

Capítulo Cuarto
Sobre el equilibrio de poder

Noción general 85
Consideración preliminar 87
Funciones del equilibrio de poder 90
Requisitos para su buen funcionamiento 95
Equilibrio de poder y alianzas 97
Evaluación del equilibrio de poder 102
A modo de conclusión del capítulo 103

Capítulo Quinto
Sobre la autonomía de la política

Consideración preliminar 105
La primera embestida contra el monismo: la teoría de la razón de Estado 107
La contraofensiva del monismo: ética y política en Immanuel Kant . . . 115
Una tesis exasperante: la autonomía de la política 120
A modo de conclusión del capítulo 124

Conclusiones

¿Cómo se relacionan los elementos que conforman la noción de realismo político? 129
Realismo versus idealismo 138
A modo de conclusión de ambos apartados 141
Conclusión del libro 143

Apéndice

El casillero vacío de los teóricos del realismo político: la noción de realidad 145

Bibliografía 153
Addenda 161

Todos los hombres nacen aristotélicos o platónicos. Los últimos sienten que las clases, los órdenes y los géneros son realidades; los primeros, que son generalizaciones; para estos, el lenguaje no es otra cosa que un aproximativo juego de símbolos; para aquellos es el mapa del universo. El platónico sabe que el universo es de algún modo un cosmos, un orden; ese orden, para el aristotélico, puede ser un error o una ficción de nuestro conocimiento parcial.

Jorge Luis Borges

Los hechos no penetran en el mundo donde viven nuestras creencias, y como no les dieron vida no las pueden matar; pueden estar desmintiéndolas constantemente sin debilitarlas, y una avalancha de desgracias o enfermedades que una tras otra padece una familia no le hace dudar de la fe en Dios ni en la pericia de su médico.

Marcel Proust

Prólogo

En esta obra que el lector tiene ante sus ojos, el Dr. Oro Tapia construye el concepto de «realismo político» partiendo de la búsqueda de los elementos comunes presentes en varios autores de la tradición occidental, que él conoce especialmente y a los que ha dedicado ya algunas publicaciones (Tucídides, Maquiavelo, Carl Schmitt). Por eso, es el resultado de una larga y serena discusión con los clásicos del pensamiento, en la que el autor no sólo expone el núcleo de su pensamiento sino que lo analiza críticamente y lo complementa.

El desarrollo de la obra —desde la delimitación del objeto y el propósito de su investigación, en sus primeras páginas, hasta su aportación final sobre el concepto de «realidad»— posee tal claridad en su estructura y estilo de exposición que el lector no precisa propiamente de ninguna indicación adicional para su lectura. Por ello las palabras de este prologuista solo pueden dar testimonio de que el autor cumple efectivamente lo que promete en su introducción y que el lector puede dejarse llevar por el ritmo del propio texto con la seguridad de no perderse en ningún momento y con la convicción de que su lectura le va a deparar un aprendizaje placentero.

En la construcción del concepto de «realismo político» el Dr. Oro Tapia arranca del análisis de los dos primeros intelectuales considerados fundadores del «realismo clásico»: Edward Hallett Carr y Hans Morgenthau. Desde el final de los años treinta del siglo xx, tanto los acontecimientos ocurridos en el mundo como los análisis de ellos estaban desacreditando el «idealismo» que había caracterizado las reflexiones sobre la política internacional

desde el final de la Primera Guerra Mundial en su búsqueda de un orden internacional pacífico. En 1939 E.H. Carr, un antiguo diplomático británico, publicaba su obra más influyente: *The Twenty Years Crisis*; y, unos años después, en 1948, el jurista y politólogo Hans Morgenthau, un alemán de origen judío nacionalizado estadounidense en 1943, publicaba su proyecto teórico, crítico con el «idealismo», al que denominó «realismo»: *Politics Among Nations*. Es especialmente la obra de Hans Morgenthau la que le sirve al Dr. Oro Tapia como punto de partida para su propósito. Analiza con especial fluidez y soltura los seis principios del «realismo clásico» que Hans Morgenthau expuso en la segunda edición de su libro (1954): la existencia de leyes sociales objetivas basadas en la naturaleza del hombre, el establecimiento del poder y el interés como principios de lo político, la necesidad de entender el interés nacional en sus circunstancias reales, los límites de una moral universal en su aplicación al complejo mundo de la política internacional, la diferencia entre la moral nacional y la moral universal —con la consecuencia de que la mayor injusticia política se produce cuando las naciones declaran su concepto de moral como universal y la consiguiente necesidad, por tanto, de evitar el fanatismo y el radicalismo— y, finalmente, la autonomía de la política, a la que nuestro autor le dedica una atención especial.

Pero como el objetivo del Dr. Oro Tapia es construir el concepto de realismo político, no se queda en la exposición de este clásico de la política internacional, sino que —mostrando las insuficiencias de Hans Morgenthau— avanza hacia la búsqueda y establecimiento de los indicadores o elementos de lo que se conceptualiza como «realismo político». Y en esa búsqueda encuentra cuatro elementos o ingredientes, cuyo análisis se convierte evidentemente en el núcleo del libro. Se trata de los siguientes: una concepción pesimista y trágica de la naturaleza humana, la constatación del conflicto como inherente a los sujetos individuales y colectivos, la necesidad del equilibrio de poder para llegar a un orden de paz, y la afirmación de la autonomía de la política como una esfera diferenciada con su propia lógica y con las consiguientes tensiones entre la política y la moral.

Cada uno de estos cuatro elementos es tratado con maestría por el autor en una especie de exposición en espiral, donde el

anillo siguiente muestra su conexión con el anterior a la vez que se abre al nuevo nivel. A cada uno de estos cuatro elementos le dedica el autor un capítulo. En el dedicado al carácter trágico de la naturaleza humana, las cualidades de glosador y fenomenólogo del Dr. Oro Tapia se muestran especialmente en su descripción de la aportación de Thomas Hobbes así como en su análisis y tipología de las pasiones. En el capítulo sobre el conflicto como algo inherente a los sujetos explora la conflictividad «desde el contorno al dintorno de la idea» de conflicto, y haciendo una precisa distinción entre conflictos polémicos y agonales (Julien Freund) arriba finalmente al conflicto de los valores en la conciencia del sujeto individual, donde el autor muestra la frontal contraposición existente entre el realismo y el racionalismo, ya que este último expulsa de su consideración el conflicto entre los valores. En su análisis del tercer elemento del realismo político —el equilibrio de poder— encuentra el lector una fundamentada advertencia sobre el peligro de las ideologías, que por considerar el equilibrio como un obstáculo para sus obsesiones monistas —sean estas las de un orden perfecto y justo o las de una fraternidad universal— lo niegan y lo rompen. Y, por último, en la afirmación de la autonomía de la política, el Dr. Oro Tapia muestra su necesidad partiendo precisamente de la realidad factual de las sociedades complejas: la política se ha diferenciado como una esfera con su propia dinámica, con sus propias prácticas, algunas de las cuales, precisamente por no darse en un mundo no perfecto, requieren ser aceptadas para salvar finalmente el orden sociopolítico. Sus lecturas de Maquiavelo, de Max Weber e Isaiah Berlin, y de los clásicos españoles del siglo XVII, le permiten hacer un concentrado repaso de la cuestión de la «razón de Estado» y de las tensiones entre la política y la moral que se generaron con el reconocimiento maquiaveliano de que «del bien puede salir el mal, y del mal puede salir el bien». Su explicación sobre la autonomía de la política frente al monismo moral kantiano —la política debe estar siempre subordinada a la Moral— y frente a cualquier discurso normativo monista le lleva a concluir que «la autonomía de la política, aunque sea negada por el discurso normativo monista, es una práctica que en ciertas circunstancias puede, paradójicamente, salvar el orden sociopolítico, y por consiguiente la moral y el derecho,

a través de aquellos medios que el discurso monista considera inmorales e ilegales».

Construido con estos cuatro ingredientes, el concepto de «realismo político» es para nuestro autor «un enfoque, simultáneamente, analítico y preceptivo que parte de una concepción trágica de la naturaleza humana; por consiguiente, sostiene que la conflictividad es inherente a los sujetos (individuales y colectivos) y que la mejor manera de atenuar el antagonismo, y así evitar la guerra, es el equilibrio de poder; sin embargo, la búsqueda de la seguridad induce a los sujetos a vindicar la autonomía de la política y, en consecuencia, a justificar las eventuales transgresiones al orden normativo, siempre y cuando ellas tengan por propósito preservar o instaurar la paz». Pero el libro no termina aquí. El Dr. Oro Tapia cumple con su promesa inicial de aportar algo más, algo cuya ausencia había detectado en los exponentes del «realismo clásico». Se trata del propio concepto de «realidad», que como tal no había sido abordado expresamente —sino más bien presupuesto— por los teóricos que él ha ido mencionando y trabajando a lo largo del libro. Y al abordar qué sea la «realidad» encuentra en el filósofo Xavier Zubiri una caracterización de ella que encaja con los ingredientes con los que ha construido su concepto de realismo político. El concepto de Zubiri de realidad como aquello que «tiene cierto *ergón* y que en virtud de él incide sobre algo» le resulta adecuado para definir la realidad a que se refiere el «realismo político». Entendiendo la realidad de esta manera, está constituida por el hombre y por aquellas otras realidades que son un precipitado de sus propias acciones y que, a su vez, inciden sobre el comportamiento individual y colectivo del hombre. Estas realidades producidas por el *ergón* del hombre y que le afectan a sí mismo son, continúa el autor, el conflicto, la autonomía de la política y el equilibrio de poder. De esta manera, el concepto de «realidad» en el concepto de «realismo político» queda referido solo al mundo de las acciones del hombre y a la incidencia de estas sobre él mismo, con lo que está presente una concepción posibilista, y no determinista, de la realidad. El concepto de realidad propuesto por el Dr. Oro Tapia resulta totalmente coherente con la construcción de su concepto de «realismo político», pues los cuatro ingredientes de éste tienen que ver directamente con la observación de la realidad humana,

con sus imperfecciones y paradojas, con la constatación de la necesidad de un comportamiento prudencial y de equilibrio; datos todos estos de la experiencia que aconsejan la huida de cualquier construcción conceptual monista que, dotada de una coherencia interna perfecta entre sus componentes, niega, sin embargo, nuestra experiencia individual y colectiva.

En este libro el Dr. Oro Tapia hace un transparente ejercicio de honestidad intelectual al mostrar en toda su desnudez y sencillez cómo dialoga con los autores clásicos y contemporáneos, cómo los analiza y los critica, cómo los matiza y desarrolla sus definiciones y tipologías, y cómo llena las carencias que él observa. El lector encuentra en cada momento lo que necesita para entender el paso venidero, a la vez que puede constatar cómo el que sigue completa al anterior y, en todo momento, cómo el autor va dando cumplimiento a lo anunciado en sus primeras páginas.

Joaquín Abellán
Catedrático de Ciencia Política
Universidad Complutense de Madrid

Introducción

El propósito de este libro no es reconstruir filológicamente la onomasiología ni la semasiología de la expresión *realismo político*. Por tal motivo, no se inscribe en la denominada historia de los conceptos[1] ni en la de los léxicos políticos[2], aunque en más de alguna ocasión me serviré tangencialmente de tales estrategias de estudio. Mi propósito es, por el contrario, construir un concepto de realismo político.

La expresión *realismo político* es una dicción simple, de uso corriente, pero tras su simplicidad subyace una complejidad que es pertinente explicitar. Dicho de otro modo, se trata de una *prenoción* que es preciso convertir en *noción,* y esta hay que construirla a partir de aquella[3]. Por lo tanto, no se pretende elaborar una noción *ex-nihilo,* como a veces suele hacerse en las ciencias duras. Por eso, parto de un supuesto a priori que consiste en aceptar —sin más— la denominación de *realista* que reciben ciertos autores y, enseguida, descubrir qué elementos subyacen tras la denominación tópica. Se trata, entonces, de rescatar y racionalizar un giro lingüístico (realismo político) para formalizarlo hasta convertirlo en una noción. Ello supone disipar el halo de vaguedad que posee la expresión *realismo político* y dotarla de indi-

---

1 Cf. Joaquín Abellán, «En torno al objeto de la historia de los conceptos de Reinhart Koselleck». Ensayo incluido en el libro compilado por Enrique Bocardo Crespo: *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner y seis comentarios*, Editorial Tecnos, Madrid, 2007, pp. 215-248.

2 Cf. Quentin Skinner, «La idea de un léxico cultural». Ensayo incluido en el libro compilado por Enrique Bocardo Crespo, *ibidem*, pp. 161- 182.

3 Cf. Bourdieu, Pierre et al., *El oficio del sociólogo*, Editorial Siglo XXI, México, 1993.

cadores (elementos) precisos a fin de que la expresión coloquial devenga en una noción «científica». Solo así dejará de ser una dicción *política* y se transmutará en un concepto *politológico*.

La expresión *realismo político* carece de nitidez desde que fue acuñada, en 1853, por el profesor Ludwig von Rochau de la Universidad de Frankfurt[4]. Por eso, es un lugar común afirmar que tal o cual autor es un *realista*, pero sin fundamentar la aseveración. Así, por ejemplo: Irving Louis Horowitz[5], Jean Touchard[6], Jean Jacques Chevallier[7] y Rafael del Águila[8] —entre otros— tildan a Maquiavelo de realista, pero no justifican su adjetivación. Por cierto, no explicitan en *qué* radica el realismo de Maquiavelo.

El motivo de ello se debe, en mi opinión, a que no está configurada la noción de realismo político. Dicho en el lenguaje metodológico de Max Weber[9], Giovanni Sartori[10] y Robert Merton[11]: aún no está constituido el concepto con sus respectivos *indicadores*. Y expresado en un lenguaje con resonancias metafísicas, habría que decir que aún no han sido identificados los *elementos* (o notas[12]) que constituyen la noción. En conse-

4 Cf. Edward Hallett Carr, *La crisis de los veinte años, 1919-1939. Una introducción al estudio de las relaciones internacionales*, Editorial Catarata, Madrid, 2004, p. 155.

5 Irving Louis Horowitz, *La idea de la guerra y paz en la filosofía contemporánea*, Editorial Nueva Visión, Buenos Aires, 1960, p. 70.

6 Jean Touchard, *Historia de las ideas políticas*, Editorial Tecnos, Madrid, 1961, pp. 203 y 205.

7 Cf. Jean Jacques Chevallier, *Los grandes textos políticos. Desde Maquiavelo a nuestros días*, Editorial Aguilar, Madrid, 1965, p. 34.

8 Rafael del Águila, *Historia de la teoría política*, Alianza Editorial, Madrid, 1990, tomo V, pp. 84-85.

9 Cf. Max Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1993, pp. 67-83.

10 Cf. Giovanni Sartori, *La política. Lógica y método de las ciencias sociales*, FCE, México, 1984, pp. 283 y ss.

11 Cf. Robert Merton, *Teoría y estructuras sociales,* FCE, México, 2002, p. 192.

12 Uso el vocablo *nota*, en la acepción que Zubiri otorga a dicha palabra. Las *notas*, son tales para Zubiri, en la medida en que dan cuenta de algo, es decir, en cuanto *notifican* de algo. Por consiguiente, hacen patente ese algo. Ese algo tiene realidad extramental, en cuanto está fuera de la mente del sujeto cognoscente; por lo tanto, es algo que existe con independencia de él, y en tal sentido es real. Cf. Xavier Zubiri, *Inteligencia y realidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1984, pp. 201-207.

cuencia, no existe un rasero —es decir, un referente o parámetro nítido— a partir del cual se dirima si corresponde o no calificar a tal o cual autor de realista. Y si es imposible fundamentar dicho adjetivo, es porque aún no se ha disipado la vaguedad de la expresión en cuestión, no obstante su uso reiterado.

En definitiva, no es posible justificar la denominación de *realista,* porque aún no está constituida la noción de *realismo político*. Existe, por lo tanto, un *vacío conceptual*, motivo por el cual la expresión *realismo político* deviene, en estricto rigor, en un mero *flatus vocis*. Por consiguiente, urge dotar a dicha dicción de una significación mínima y para ello es necesario asignarle indicadores precisos a la referida expresión.

No obstante lo señalado, es pertinente consignar que se han llevado a cabo varios intentos para colmar dicho vacío, pero ellos no han sido del todo satisfactorios[13]. Sin embargo, existen dos excepciones. Pero son solo parciales. Por cierto, Edward Hallett Carr y, posteriormente, Hans Morgenthau (dos íconos de la denominada escuela realista) intentaron a mediados del siglo xx dotar de una significación mínima a la dicción en cuestión. Pero sus contribuciones no llenan el vacío conceptual, aunque sus respectivas reflexiones apuntan —en mi opinión— en la dirección correcta. En este contexto, merece una mención especial el valioso trabajo de Pier Paolo Portinaro; pese a que él no apunta a la construcción del concepto, sino que más bien a abordar desde una perspectiva histórica la semasiología y politicidad de la expresión en cuestión[14].

Por tal motivo, esta investigación partirá haciéndose cargo de la contribución de Morgenthau, y en menor medida de la de Carr[15]. ¿Por qué? Porque la de Morgenthau engloba a la de

---

[13] Así por ejemplo los intentos llevados a cabo por Isaiah Berlin («El realismo en política», ensayo incluido en el libro de Berlin *El poder de las ideas*, Editorial Espasa Calpe, Madrid, 2000), John Herz (*Realismo político e idealismo político*, Editorial Ágora, Buenos Aires, 1960) y John Vásquez (*El poder de la política del poder*, Ediciones Gernika, México, 1991).

[14] Cf. Portinaro, Pier Paolo, *El realismo político*, Editorial Nueva Visión, Buenos Aires, 2007.

[15] Cf. Edward Hallett Carr, *La crisis de los veinte años*, Editorial Catarata, Madrid, 2004, p. 110.

Carr y también a otras de menor envergadura (debido a su carácter tangencial) como, por ejemplo, la de Isaiah Berlin[16].

Por eso, en el primer capítulo se someterá a un análisis —que será explicativo, filológico y crítico— al célebre escrito de Hans Morgenthau titulado *Los seis principios del realismo político*[17]. Ello implica realizar un esfuerzo para desentrañar su estructura argumental y detectar sus falencias. Solo una vez que hayan sido identificadas sus inconsistencias procederé a esbozar mi propuesta. Ella —recordémoslo— tiene por propósito configurar una noción mínima de realismo político.

La pregunta directriz que guiará esta investigación será, entonces, la siguiente: ¿qué se entiende por realismo político? Ella también puede formularse del siguiente modo: ¿cuáles son los elementos que configuran la noción de realismo político? El propósito de este libro es responder a tal pregunta. Ese es su tema central, su centro de gravedad, el núcleo en torno al cual girarán todos los argumentos y reflexiones que en él expondré.

En este contexto, resulta oportuno aclarar que esta investigación no tiene por objetivo final determinar cuál es la esencia de la *realpolitik*. Ello hubiera implicado formularse una interrogante no solo diferente, sino que además de un calado mucho mayor, a saber: ¿qué es el realismo político? Pero ella no es mi pregunta directriz. Esta investigación únicamente apunta a identificar y fundamentar cada uno de los elementos que concurren a configurar la noción de realismo político. Su objetivo no es concluir en una definición[18]. Pero cuando «algo» no se puede

---

16 Véase nota 13.

17 Cf. Hans Morgenthau, *Política entre las naciones*, Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires, 1986, pp. 12-26. Cf. Hans Morgenthau, *Escritos sobre política internacional*, Editorial Tecnos, Madrid, 1990, pp. 43- 61.

18 Una definición es un sistema autorreferente de elementos que están interconectados de manera lógica, que desde el punto de vista formal se basta a sí mismo y desde el punto de vista «material» logra apresar las características esenciales del *definiendum,* es decir, del objeto definido. Pero cuando el objeto de estudio no se puede definir (debido a la heterogeneidad de sus componentes y a la complejidad de las interrelaciones entre ellos) solo cabe identificar y caracterizar a los elementos que se estiman más relevantes en la constitución del objeto. Incluso es factible establecer algunas conexiones entre ellos, pero estas no son exhaustivas ni concluyentes, como sí ocurre en una definición.

definir, debido a su complejidad, queda la posibilidad de caracterizar ese «algo». Es decir, de identificar sus elementos o notas constitutivas. Y ello es precisamente lo que haré en este libro.

Para intentar responder a la pregunta directriz, interpelaré a la tradición. A ella le preguntaré qué tienen en común aquellos autores que convencionalmente son calificados de realistas. Interrogaré, concretamente, a tres autores emblemáticos de la visión realista de la política. Ellos son Tucídides de Atenas, Nicolás Maquiavelo y Carl Schmitt; un clásico, un moderno y un contemporáneo, respectivamente[19].

De lo que se trata, entonces, es de identificar qué elementos (o notas comunes) comparten dichos autores. Se trata, por decirlo de alguna manera, de buscar los mínimos comunes denominadores a todos ellos. Una vez que tenga identificados los rasgos transversales que ellos comparten, procederé a configurar por separado cada una de las características (elementos) que logre identificar.

Tal estrategia metodológica implica dedicarle un capítulo a cada una de las características transversales. Ello me permitirá perfilar con la mayor nitidez posible cada una de las notas, hasta convertirlas en conceptos. Es pertinente anticipar que los autores mencionados comparten cuatro notas o rasgos comunes. En primer lugar, todos ellos tienen una concepción pesimista (o trágica) de la naturaleza humana; en segundo lugar, estiman que el conflicto es inderogable; en tercer lugar, sostienen que la mejor vía para acercarse a la paz (entendida como «no guerra») es el equilibrio de poder; y, en cuarto lugar, todos ellos abogan por la autonomía de la política.

El libro consta de cinco capítulos. En el primero, esbozaré (de manera compendiada) la trayectoria de la idea de realismo político y después someteré a análisis la contribución de Hans

[19] Elijo estos autores, porque junto con ser los más emblemáticos de la escuela realista, son también lo que más he estudiado. Al respecto pueden verse los trabajos que le he dedicado a cada uno de ellos. «El poder: adicción y dependencia. Una nota sobre Tucídides» (en *Boletín Jurídico de la Universidad Europea de Madrid*, Nº 7, 2004), *Para leer El príncipe de Maquiavelo* (en coautoría con Carlos Miranda, RIL Editores, Santiago, 2001) y «La crítica de Carl Schmitt al liberalismo» (en revista *Estudios Públicos,* Nº 98, 2005).

Morgenthau. En el segundo, configuraré la noción de naturaleza humana desde la óptica de la *realpolitik*. En el tercero, analizaré la tesis de la persistencia de la conflictividad. En el cuarto, estudiaré la noción de equilibrio de poder. En el quinto, pesquisaré la génesis y trayectoria de la idea de la autonomía de la política. Finalmente, en las conclusiones, precisaré las relaciones recíprocas que existen entre los elementos que concurren a configurar la noción de realismo político y estableceré un contrapunto entre la *realpolitik* y el idealismo político. Tal contraposición me permitirá ordenar de modo sintético el diálogo soterrado que existe entre ambas concepciones de la política.

La estrategia metodológica que utilizaré será la del análisis conceptual[20] y dada la índole de esta investigación también aplicaré simultáneamente el método iterativo[21]. Este consiste en cotejar los conceptos especulativos —y también las afirmaciones normativas— con la evidencia proveniente del mundo empírico. Ello implica hacer dialogar a las propuestas ideales con las ciencias sociales, tal como lo sugieren Raphael[22], Berlin[23] y Bobbio[24]. Por eso, para este último, «la teoría política sin historia queda vacía y la historia sin teoría está ciega»[25]. Para el filósofo italiano, en consecuencia, «están fuera de lugar tanto los teóricos sin historia como los historiadores sin teoría; en tanto que los teóricos que escuchan la lección de la historia y los historiadores que están conscientes de los problemas teóricos que su investigación presupone, salen beneficiados del ayudarse mutuamente»[26].

---

[20] Cf. Ernst Tugendhat, «Reflexiones sobre el método de la filosofía desde el punto de vista analítico», ensayo incluido en el libro de Tugendhat *Ser verdad acción. Ensayos filosóficos*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1998.

[21] Cf. Robert Merton, *Teoría y estructuras sociales*, FCE, México, 2002, pp. 161 y ss.

[22] Cf. D. D. Raphael, *Problemas de filosofía política*, Alianza Editorial, Madrid, 1996, pp. 21-36.

[23] Cf. Isaiah Berlin, *Conceptos y categorías*, FCE, México, 1992, pp. 246 y ss.

[24] Cf. Norberto Bobbio, *El filósofo y la política*, FCE, México, 1996, pp. 60-71.

[25] Norberto Bobbio, *ibidem*, p. 67.

[26] Norberto Bobbio, *ibidem*, p. 67.

En definitiva, el tránsito fluido desde los conceptos a la realidad factual y desde esta a aquellos, es lo que amerita calificar a nuestra estrategia de investigación como una *reflexión conceptual iterativa*.

Por último, estimo pertinente consignar que, en estricto rigor, este trabajo no tiene hipótesis, porque las hipótesis establecen relaciones entre variables y en esta investigación no se miden (o sopesan) variables. Tampoco esta investigación tiene por finalidad establecer cuál es la variable independiente y cuáles son las dependientes. Este es un trabajo de análisis conceptual. No obstante, si se entiende la expresión *hipótesis* en sentido literal y laxo, es decir, simplemente como aquello que está a la base de, habría que decir que nuestra hipótesis es identificar qué elementos subyacen tras la expresión *realismo político*. Mis conjeturas apuntan a despejar dicha incógnita. En consecuencia, en este libro se analizará, para responder la pregunta directriz, cada uno de los elementos que conforman la noción en cuestión.

Capítulo Primero

En torno a la noción de realismo político

Este capítulo tiene por propósito esbozar una noción de realismo político. Para cumplir con tal meta partiré bosquejando, de manera compendiada, la genealogía del objeto de estudio desde la antigüedad clásica hasta mediados del siglo xx. En seguida, someteré a análisis uno de los más conocidos intentos que se han llevado a cabo para disipar la vaguedad conceptual de la expresión *realpolitik*: el de Hans Morgenthau y sus célebres seis principios del realismo político; después identificaré las fisuras que tiene el planteamiento de Morgenthau. Finalmente, propondré algunas ideas para configurar un concepto de realismo político.

Consideración preliminar

La palabra realismo tiene múltiples acepciones[27]. Por eso, y a fin de evitar malos entendidos suscitados por la semántica, es pertinente aclarar enfáticamente, desde el comienzo, que en este trabajo nunca se usará la palabra realismo en su sentido gnoseológico. Como se sabe el realismo gnoseológico, en su versión extrema, concibe al mundo empírico como fantasmagórico, irreal o quimérico. Para él, lo auténticamente real son las ideas suprasensibles que tienen un carácter inmutable e intemporal.

[27] Cf. Antonio Millán-Puelles, *Léxico filosófico*, Editorial Rialp, Madrid, 1984, pp. 348-357 y 570-582. Véase también a José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1988. Tomo IV, pp. 3344-3348.

Ellas permanecen impolutas al margen de la contingencia de los asuntos humanos, esto es, del devenir histórico-cultural en el más amplio sentido de la palabra. Esta teoría del conocimiento fue sistematizada durante la Edad Media y es una mixtura de platonismo y cristianismo.

En este libro, por el contrario, la palabra realismo se usará siempre como sinónimo de algo histórico, concreto o fáctico. Entonces, cada vez que en este texto se empleen las palabras *realismo* y *realidad*, con ellas invariablemente se estará aludiendo, de un modo u otro, a la realidad factual[28].

La expresión *realpolitik*[29] comenzó a usarse en Alemania a mediados del siglo xix. Ella se empleó, originalmente, para denotar el matiz analítico y conjetural (en desmedro del meramente normativo) que tenían las reflexiones sobre el comportamiento efectivo —es decir, histórico y concreto— de los actores políticos. La aproximación analítica tenía por finalidad extraer del objeto de estudio mismo reglas prácticas que sirvieran para guiar la acción. Tal énfasis y tal finalidad explican el hecho de que sus cultores han sido y son consejeros áulicos[30], politólogos alérgicos al normativismo[31], historiadores[32] y diplomáticos[33].

Una vez acuñada la noción —a pesar de su carácter vaporoso— se procedió a tildar de realistas a autores de diferentes épocas, que tenían en común el suscribir algunas ideas bastante difusas que supuestamente son emblemáticas de lo que se subentiende por realismo político. Ideas que intentó

---

28 Cf. Reinhold Niebuhr, *Ideas políticas*, Editorial Hispano Europea, Barcelona, 1965, pp. 70-73. También véase John Herz, *Realismo político e idealismo político*, Editorial Ágora, Buenos Aires, 1960, pp. 30 y ss.

29 Cf. E.H. Carr, *La crisis de los veinte años (1919-1939). Una introducción al estudio de las relaciones internacionales*, Editorial Catarata, Madrid, 2004, p. 155 (véase la nota Nº 7 de dicha página).

30 V.gr.: Nicolás Maquiavelo, Henri de Rohan, Reinhold Niebuhr y Henry Kissinger, entre otros.

31 V.gr.: Max Weber, Carl Schmitt, Raymond Aron y Julien Freund, entre otros.

32 V.gr.: Tucídides de Atenas, Francesco Guicciardini, Leopoldo von Ranke, Friedrich Meinecke, Edward Hallett Carr y Herbert Butterfield, entre tantos otros.

33 V.gr.: Charles Talleyrand, Otto von Bismarck, Harold Nicolson y George Kennan, entre otros.

esclarecer (con un éxito relativo) Hans Morgenthau a mediados del siglo xx.

Trayectoria de la noción de realismo político

Este apartado tiene por propósito identificar algunos autores que han sido relevantes en el desarrollo de lo que, desde mediados del siglo xix, se denomina realismo político. En ningún caso tiene por finalidad precisar cuáles son sus contribuciones específicas al enfoque realista. Si el lector tiene interés en ahondar sobre sus planteamientos podrá encontrar en las notas al pie de página referencias bibliográficas que pueden contribuir a satisfacer su inquietud.

La genealogía del realismo político remite a la antigüedad clásica, puesto que sus fundamentos se encuentran esbozados de manera germinal en los planteamientos de Tucídides[34], Trasímaco[35] y Calícles[36] en Grecia y de los historiadores Tito Livio[37] y Cornelio Tácito[38] en Roma. Durante la Edad Media se desconoce la existencia de pensadores realistas[39], pero en la época moderna irrumpe con vigor especialmente en los planteamien-

[34] Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Editorial Gredos, Madrid, 1999. Véase especialmente el diálogo de la isla de Melos (Libro V, capítulos 85 a 113). Para un análisis de dicho diálogo, véase mi artículo «El poder: adicción y dependencia». En *Boletín Jurídico*, Nº 7, de la Universidad Europea de Madrid (Madrid, 2004).

[35] Cf. Platón, *Rep.* (336b-354c). Para un análisis de los planteamientos de Trasímaco, véase el artículo de Alfonso Gómez-Lobo, «Trasímaco y el derecho en la República de Platón». En revista *Teoría,* Nº 3, Universidad de Chile (Santiago de Chile, 1975).

[36] Cf. Platón, *Gorg*. (481b-527e). Para un análisis del planteamiento de Calícles, véase el artículo de Rodrigo Frías, «Calícles y el superhombre de Nietzsche». En *Revista de Humanidades,* Nº 7, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Andrés Bello (Santiago de Chile, 2000).

[37] Cf. Tito Livio, *Historia romana*, Editorial Porrúa, México, 1992.

[38] Cf. Cornelio Tácito, *Anales*, Editorial Porrúa, México, 1990.

[39] Exceptuando al pensador hispano-árabe Ibn Jaldún, en cuya obra (*Introducción a la historia universal*, México, FCE, 1977) se advierte la presencia de rasgos típicos del enfoque realista.

tos de autores como Nicolás Maquiavelo[40], Baruch Spinoza[41] y Thomas Hobbes[42], y también en algunos teóricos de la *razón de Estado*[43] en Francia[44] y España[45], aunque en ellas no sobresale de manera notable ningún pensador en particular[46].

---

40 Cf. Nicolás Maquiavelo: *El príncipe*. Para un comentario pormenorizado de cada uno de los capítulos, véase el libro de Carlos Miranda y Luis Oro Tapia: *Para leer El Príncipe de Maquiavelo* (RIL Editores, Santiago de Chile, 2001).

41 Cf. Baruch Spinoza, *Tratado teológico político* (especialmente el capítulo XVI) y *Breve tratado político* (capítulos I al IV). Cf. Francisco Vega Méndez, «Spinoza: los fundamentos filosóficos del realismo político», en *Revista Enfoques de Ciencia Política*, Nº 10 (Santiago, 2009).

42 Thomas Hobbes, *Leviatán* (especialmente capítulo XIII a XXVI).

43 Cf. Friedrich Meinecke, *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1997. (De este trabajo notable, publicado por primera vez en 1927, véase, para tener una visión sinóptica, la introducción, en páginas 3-23). También véase el estudio de Manuel García-Pelayo, «Las razones históricas de la razón de Estado». Ensayo incluido en el libro de García-Pelayo: *Del mito y la razón en la historia del pensamiento político moderno*, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1968.

44 Cf. Henry Kissinger, *Diplomacia*, FCE, México, 1996. (Véase especialmente el capítulo III). También véase el trabajo de John Huxtable Elliott, *Richelieu y Olivares*, Editorial Crítica, Barcelona, 2002. Uno de los principales teóricos de la razón de Estado en Francia fue Gabriel Naudé (1600-1653). Nótese el matiz maquiaveliano que tiene la siguiente afirmación del politólogo francés: «El príncipe verdaderamente sabio y capaz debe no sólo gobernar según las leyes, sino incluso por encima de las leyes, si la necesidad así lo requiere». Gabriel Naudé, *Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado*, Editorial Tecnos, Madrid, 1998, p. 16.

45 Cf. José Fernández Santamaría, *Razón de Estado y política en el pensamiento español del barroco (1595-1640)*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1986. También véanse los trabajos de Javier Peña Echeverría (*La razón de Estado en España. Siglos XVI-XVII. Antología de textos*, Editorial Tecnos, Madrid, 1998) y José Antonio Maravall (*Teoría del Estado en España en el siglo XVII*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1997).

46 No obstante lo señalado, autores como Álamo Barrientos y Saavedra Fajardo tienen claramente una filiación realista, como queda de manifiesto en varios estudios, realizados por diferentes autores, que ha publicado la revista *Empresas Políticas*, de la Sociedad de Estudios Políticos de la Región de Murcia.

Pero va a ser en Europa Central, a finales del siglo XIX y principios del XX, cuando el realismo político estará próximo a convertirse en escuela. En efecto, historiadores y pensadores políticos como Heinrich Treitschke[47], Max Weber[48], Carl Schmitt[49] y Friedrich Meinecke[50] aplicarán el enfoque realista como una modalidad de análisis político. La corriente alemana fue tan vigorosa que el realismo político también suele conocerse en la actualidad por su denominación en alemán: *realpolitik*.

En Francia, durante el siglo XX, destacan las figuras de Raymond Aron[51] y Julien Freund[52]; en Italia, los autores neomaquiavelista Gaetano Mosca[53], Vilfredo Pareto[54] y Norberto Bobbio[55];

---

47 No existe —hasta donde sabemos— ninguna obra de Treitschke traducida al español o al inglés. Tampoco es posible encontrar estudios monográficos que den cuenta de sus planteamientos. Pero si el lector desea tener una visión sinóptica de los planteamientos de Treitschke puede consultar el capítulo XIX del libro de Raymond Aron, *Paz y guerra entre las naciones* (Alianza Editorial, Madrid, 1985).

48 Cf. Max Weber, *La política como profesión*, Editorial Espasa Calpe, Madrid, 1992. Para una explicación de los conceptos de Estado, poder, legitimidad y política en Max Weber, véase el libro de Luis Oro Tapia, *¿Qué es la política?,* RIL Editores, Santiago, 2003.

49 Cf. Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Alianza Editorial, Madrid, 1991. Al respecto también véase el artículo de Luis Oro Tapia «Crítica de Carl Schmitt al liberalismo», en la revista *Estudios Públicos*, Nº 98 (Santiago de Chile, 2005).

50 Véase nota 43.

51 Cf. Jerónimo Molina, «La política y su grandeza sombría. Notas sobre el realismo político de Raymond Aron», en *Revista Enfoques de Ciencia Política*, Nº 10, (Santiago, 2009).

52 Cf. Jerónimo Molina, *Julien Freund, lo político y la política*, Sequitur, Madrid, 2000.

53 Cf. Gaetano Mosca, *La clase política*, FCE, México, 1984 (véase especialmente el estudio preliminar de Norberto Bobbio).

54 Cf. Vilfredo Pareto, *Las transformaciones de la democracia*, Editorial Struthart, Buenos Aires, 2005 (véase especialmente el estudio preliminar de Carlos Fernández Pardo). Cf. Vilfredo Pareto, *Formas y equilibrios sociales*, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1967.

55 Cf. Jorge Giraldo Ramírez, «El realismo de Bobbio: político y subalterno», en *Revista Enfoques de Ciencia Política*, Nº 10, (Santiago, 2009). Al respecto también véase el trabajo de Luis Salazar Carrión, «El realismo político de Bobbio», en *Revista Sociológica,* Nº 54, 2004.

en España, los académicos Francisco Javier Conde[56] y Gonzalo Fernández de la Mora[57], entre otros.

Al margen de Europa continental, exceptuando a Hobbes, hubo escasos pensadores que reflexionaran sobre el realismo político o que utilizaran el enfoque realista como método de análisis político. En Inglaterra, en el siglo xx, destaca el historiador y diplomático británico Edward Hallett Carr[58] y el inmigrante ruso Isaiah Berlin[59]. En Estados Unidos, sobresale la figura solitaria del teólogo protestante Reinhold Niebuhr[60].

El realismo político fue ajeno a la tradición politológica norteamericana hasta vísperas de la Segunda Guerra Mundial[61], aunque en *El federalista* (textos en los cuales se encuentra el legado de los padres fundadores) existen parágrafos que tienen claramente una orientación realista[62]. La tradición del realismo político en Estados Unidos será instaurada por un europeo: Hans Morgenthau. Él fue un inmigrante judío alemán, contratado por la Universidad de Chicago, que se dedicó especialmente al estudio de la política internacional[63].

---

[56] Véase el estudio preliminar que Jerónimo Molina efectúa al libro de Conde *El hombre animal político* (Ediciones Encuentro, Madrid, 2011).

[57] Cf. Jerónimo Molina, «El realismo político de Gonzalo Fernández de la Mora», en revista *Co-herencia,* Nº 6, 2007.

[58] Cf. Edward Hallett Carr, *La crisis de los veinte años (1919-1939)*, Editorial Catarata, Madrid, 2004.

[59] Véanse los siguientes artículos de Isaiah Berlin: «El realismo en política» (incluido en su libro *El poder de las ideas*, Editorial Espasa Calpe, Madrid, 2000); «La declinación de las ideas utópicas en Occidente» (incluido en su libro *El fuste torcido de la humanidad*, Editorial Península, Madrid, 2002) y «El juicio político» (incluido en su libro *El sentido de la realidad,* Editorial Taurus, Madrid, 1998).

[60] Cf. Reinhold Niebuhr, *El hombre moral y la sociedad inmoral*, Editorial Siglo Veinte, Buenos Aires, 1966. También véase *Rumbos de la comunidad*, Editorial Índice, Buenos Aires, 1968.

[61] Cf. Horacio Cagni, «Influencia de la historia clásica y la guerra antigua en el realismo político estadounidense», en *Revista Enfoques de Ciencia Política*, Nº 16, (Santiago, 2012).

[62] Cf. Hamilton, Madison y Jay, *El federalista*, FCE, México, 2000, pp. 35-41 y 219-223. También véase el trabajo de Richard Hofstadter, *La tradición política norteamericana y los hombres que la formaron*, FCE, México, 1984 (véase especialmente pp. 33-44).

[63] Cf. Esther Barbé, «El papel del realismo en las relaciones internacionales. La teoría de la política internacional de Hans Morgenthau». En revis-

Hasta donde sabemos, Hans Morgenthau es el primer politólogo que intenta caracterizar la noción de realismo político[64]. Con tal propósito en el capítulo introductorio de su libro *Política entre las naciones*[65] trata de identificar cuáles son los principios de la *realpolitik*[66]. Sus esfuerzos están orientados a delinear, lo que se puede denominar, un tipo ideal[67] de realismo político.

---

ta *Estudios Políticos* Nº 57 (Madrid, 1987). Cf. Jorge Giraldo Ramírez, «Contra el realismo político, en la carne de Morgenthau». En revista *Estudios Políticos* Nº 18 (Medellín, 2001).

64 No obstante lo señalado, existe una excepción parcial. A fines de la década de 1930, el profesor británico Edward Hallett Carr identificó tímidamente tres principios del realismo político, pero no ahondó en ellos. Solo se limitó a perfilarlos. Tales principios son los siguientes: «En primer lugar, la historia —dice Carr— es una secuencia de causa y efecto, cuyo transcurso puede ser analizado y comprendido mediante un esfuerzo intelectual, pero no (como creen los utópicos) dirigido por la imaginación. En segundo lugar, la teoría no crea (como suponen los utópicos) la práctica, sino la práctica a la teoría […]. En tercer lugar, la política no es (como pretenden los utópicos) una función de la ética, sino la ética de la política; los hombres se mantienen honestos a la fuerza […]. No puede haber moralidad efectiva donde no hay autoridad efectiva. La moralidad es producto del poder». Edward Hallett Carr, *La crisis de los veinte años*, Editorial Catarata, Madrid, 2004, p. 110. Al respecto también véase mi reseña a dicha obra de Carr, aparecida en la revista *Enfoques de Ciencia Política*, de la Universidad Central de Chile, Nº 5, 2006, pp. 235-241.

65 Hans Morgenthau, *Política entre las naciones*, Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires, 1986. Para referirme a esta edición de aquí en adelante usaré la sigla *Gel* (Grupo Editor Latinoamericano).

66 Hans Morgenthau, *Escritos sobre política internacional*, Editorial Tecnos, Madrid, 1990. Para referirme a esta edición de aquí en adelante usaré la expresión *Tecnos*.

67 ¿Qué es un *tipo ideal*? Es una idea que se elabora a partir de la observación de la realidad. Su propósito es rescatar y remarcar ciertos rasgos que posee una entidad. Por tal motivo, nunca dará cuenta de manera cabal de las peculiaridades específicas de cada individualidad. Por cierto, el *tipo ideal* —al igual que cualquier constructo intelectual— en última instancia siempre es desbordado (en el sentido de que es sobrepasado o trascendido) por la complejidad que es connatural a toda realidad por delimitada que ella sea. La realidad, en efecto, es más compleja y más rica que el más sofisticado *tipo ideal*. Por eso, siempre existirá una brecha entre el *tipo ideal* y la realidad. No está demás consignar, por otra parte, que la expresión *tipo ideal* en ningún caso tiene una connotación normativa. En efecto, pueden elaborarse tipos ideales de conventos, tabernas, cárceles, ferias, etcétera. Cf. Max Weber, *La objetividad del conocimiento en la*

Aunque Morgenthau no utiliza la referida expresión, queda claro que sus esfuerzos se encaminan a esa meta, al realizar afirmaciones como la siguiente: «La diferencia entre la política internacional tal como se presenta en la actualidad y la teoría racional que se desprende de ella es semejante a la que existe entre una fotografía y un retrato del mismo rostro»[68]. La fotografía es una imagen epidérmica del objeto de estudio; en cambio, el retrato es una radiografía que da cuenta de la realidad subcutánea, esto es, de las características esenciales del objeto de estudio. Por cierto, «la fotografía muestra lo que puede verse a simple vista; el retrato, en cambio, no muestra todos los detalles, pero nos permite ver —o al menos lo intenta— algo que no suele surgir de una simple ojeada: las características humanas de la persona retratada»[69]. La metáfora de que se sirve Morgenthau tiene por propósito explicar al lector que el realismo político como «tipo ideal» no es una copia facsimilar de la realidad, sino una imagen construida racionalmente a partir de la observación de ella.

El realismo político es un modelo, vale decir, una representación simplificada de la realidad, que al igual que un buen retrato intenta revelar las características esenciales de la entidad retratada; en consecuencia, nunca calzará cabalmente con cada uno de los recovecos de la realidad factual. Por eso, el realismo político presenta una «construcción teórica de una política exterior racional que la experiencia nunca llega a asumir por completo»[70].

A pesar de que el realismo político es un intento de explicar racionalmente la realidad, la mayoría de los autores realistas coinciden en sostener que el comportamiento del hombre no es cabalmente racional. Por lo tanto, los realistas reconocen los límites de la razón y, por consiguiente, de las explicaciones racionales. Por cierto, «saben que la realidad política está llena de

---

ciencia social y en la política social, Alianza Editorial, Madrid, 2009, pp. 140 y ss.

68 Hans Morgenthau, Tecnos, p. 49; Gel, p. 18. De aquí en adelante citaré ambas ediciones, con el propósito de que el lector coteje las referencias bibliográficas con el ejemplar que él tiene a la mano.

69 Hans Morgenthau, Tecnos, p. 49; Gel, p. 18.

70 Hans Morgenthau, Tecnos, p. 50; Gel, p. 19.

contingencias e irracionalidades sistemáticas»[71]. Sin embargo, el realismo «tiene en común con cualquier teoría social la necesidad de enfatizar los factores racionales de la realidad política para aspirar a una completa comprensión teórica. En última instancia estos factores racionales son los que dan inteligibilidad a la realidad en el marco de la teoría»[72].

Análisis de la propuesta de Hans Morgenthau

Este apartado tiene por finalidad analizar los seis principios del realismo político que propone Morgenthau. Tal tarea no resulta fácil por dos razones. Primera, los principios carecen de nombres propios —solo están individualizados con numerales—, lo que dificulta la identificación del eje argumentativo en torno al cual gira cada uno de ellos. Segunda, la reiteración de ideas en los diferentes numerales plantea dudas acerca del rol que esas ideas cumplen en cada uno de los principios. Intentaré superar ambas dificultades colocando a cada numeral un rótulo que sea representativo de la argumentación prevaleciente en él, lo cual me permitirá articular las ideas en plexos argumentativos y así, además, podré ordenar mi análisis en función del rol que ellas cumplen en la configuración de cada uno de los principios.

Análisis del primer principio. *Supuesto ontológico y cognitivo.* Para el realismo político el conocimiento es de índole empírica, en cuanto está fundado en la realidad fáctica, en la evidencia de los hechos, esto es, en la observación de la realidad. Pero el co-

[71] Hans Morgenthau, Tecnos, pp. 49-50; Gel, p. 18. La expresión «irracionalidades sistemáticas», formalmente, es en sí misma un contrasentido, un absurdo. Sin embargo, es pertinente preguntarse qué quiso denotar Morgenthau con ella. Al parecer, quiere aludir a los enfoques y comportamientos que no son compatibles con el *logos* de la política, es decir, con la racionalidad intrínseca de la política.

[72] Hans Morgenthau, Tecnos, p. 50; Gel, p. 18.

nocimiento de la realidad es incompleto e imperfecto, por tanto, hay una parte de ella que escapa a la explicación racional[73].

Al realismo político le interesa conocer una dimensión de la realidad: la del hombre y sus relaciones con los demás seres humanos. Por tanto, es fundamental para él saber qué «cosa» es el hombre. Es necesario averiguar cuáles son sus motivaciones básicas, sus instintos fundamentales, sus cualidades específicas y sus aspiraciones permanentes. Esto implica que el realismo político parte del supuesto de que, a pesar de todas las vicisitudes culturales y cambios históricos, hay *algo* que permanece inmutable en el hombre (supuesto ontológico) y que, además, es posible conocer ese *algo* (supuesto cognitivo). Ese *algo* es la naturaleza humana. Su conocimiento es crucial, porque ella es el supuesto del cual parte de manera implícita o explícita toda teoría política.

La propuesta del realismo político se construye a partir del estudio de la realidad factual. En tal sentido, solo se atiene a los hechos que en cierta manera son empíricamente verificables. ¿Dónde buscar los hechos? En el pasado y en la actualidad. La memoria histórica constituye el mayor depósito de experiencias del género humano. No obstante, es en el tiempo presente de cada sujeto donde la sensibilidad individual experimenta más intensamente las vicisitudes de los acontecimientos políticos que están en marcha. Por tal motivo, él es la fuente más inme-

[73] Los partidarios del realismo afirman que la política puede entenderse a través de la razón, pero sostienen —con igual énfasis— que ella dista de ser la encarnación de la razón pura, porque los principios de la razón son claros y coherentes, mientras que el mundo sociopolítico es enrevesado y contradictorio. Aplicar dichos principios a este último es inoficioso, porque la realidad sociopolítica no concuerda con los ideales de perfección del racionalismo. En consecuencia, la política —tarde o temprano— termina rebelándose contra él. Por eso sostiene Morgenthau que «la política es un arte y no una ciencia, y lo que se requiere para dominarla no es la racionalidad del ingeniero, sino la prudencia y la fuerza moral del estadista» (Hans Morgenthau, *Escritos sobre política internacional*, Editorial Tecnos, Madrid, 1990, p. 11). En conclusión, los realistas están conscientes de las restricciones que la realidad opone a la razón y «de las limitaciones generales del conocimiento humano» (Hans Morgenthau, *Política entre las naciones*, Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires, 1986, p. 29).

diata de experiencias que suscitan perplejidades e interrogantes, y ellas, a su vez, se convierten en el objeto de estudio que permite dar respuestas a las preguntas más acuciantes.

Pero si uno de esos sujetos busca respuestas que trasciendan la mera contingencia del momento, también buscará en las experiencias pretéritas respuestas para las inquietudes que lo agitan en su contemporaneidad[74]. Un sujeto así, albergará la certidumbre de que el conocimiento del pasado le facilitará la comprensión de su propio tiempo y le permitirá entrever, aunque sea de manera difusa, la silueta del futuro. Motivado por tales expectativas, estudiará la historia y observará acuciosamente a sus contemporáneos[75].

Pero ante el cúmulo de datos históricos abigarrados y de vivencias contradictorias del tiempo presente, el problema que se le plantea al politólogo realista es cómo tabular el caudal de información obtenida. La información recabada tiene que ser ordenada y clasificada en conceptos para que adquiera el estatus de conocimiento[76]. Con dicho conocimiento, posteriormente, se

---

[74] Leopoldo von Ranke, un historiador afín a la escuela realista, lleva a cabo en las páginas finales de su obra *Pueblos y estados en la historia moderna* (FCE, México, 1948) una interesante reflexión sobre las relaciones existentes entre el saber histórico y la praxis política (entendida esta última como el momento de la acción y la decisión). En ellas sostiene que «nadie que piense cuerdamente se atreverá a sostener que el conocimiento del pasado no sirve para ser aplicado con provecho en el presente» (p. 510). En consecuencia, «es imposible entender bien el presente sin el conocimiento del pasado» (p. 514). De hecho, el conocimiento de las experiencias políticas pretéritas ilumina, de manera analógica, las coyunturas políticas del presente, facilitando así su comprensión y también —aunque en menor medida— la toma de decisiones. Por lo tanto, sería una insensatez postular que no existe «ninguna relación, ninguna afinidad, entre la historia y la política» (p. 510).

[75] Así, por ejemplo, Tucídides de Atenas y Nicolás Maquiavelo. Respecto del primero, véase su *Historia de la guerra de Peloponeso* (libro I, capítulos 1 y 22). Respecto del segundo, véase *Discurso sobre la primera década de Tito Livio* (libro I, proemio) y *El príncipe* (epístola dedicatoria).

[76] Tal problema también se les presenta, según Morgenthau, a los historiadores de tendencia filosófica, como Tucídides y Leopoldo von Ranke (Cf. Hans Morgenthau, *Escritos sobre política internacional*, Editorial Tecnos, Madrid, 1990, p. 93). Ambos parten de ciertas premisas teóricas que operan como parámetros que orientan la selección de datos. Ellos, además, suponen que tras las vicisitudes del quehacer político subyace

puede articular una teoría. Pero para que ello ocurra primero se tienen que verificar y explicar racionalmente los hechos. La explicación racional debe ser causal y empíricamente demostrable. Por tanto, debe establecer cuáles son las conexiones lógicas entre los acontecimientos y cuáles son sus consecuencias prácticas. Esto implica ordenar racionalmente los eventos, para otorgarles significado y sentido, y, simultáneamente, convertirlos en parte de una explicación teórica.

La propuesta teórica debe ser sometida a la doble prueba de la razón y la experiencia. Esto implica que la explicación causal no debe presentar fisuras desde el punto de vista lógico y que debe ser empíricamente verificable. En definitiva, la teoría debe dar cuenta de la racionalidad que rige al mundo empírico.

Puesto que el mundo político está regido por una racionalidad propia, que funciona haciendo caso omiso de nuestras preferencias y valoraciones morales, la voluntad humana no puede doblegarla. Y el intentar hacerlo es garantía de fracaso antes que de éxito. Por cierto, negar tal racionalidad o desafiarla es un acto temerario que con toda seguridad culminará en un desastre. Quien quiera perfeccionar la sociedad tiene que hacerlo a partir de la lógica que está insita en ella y no a contrapelo de ella.

En conclusión, para el realismo político existe una realidad independiente del sujeto cognoscente y que es posible conocer;

---

una lógica que modula los acontecimientos históricos. Ella otorga significado a los hechos e insufla un sentido al devenir. Dicha lógica —según el historiador Polibio— opera como un esqueleto que, invisible al ojo humano, articula las diferentes partes del cuerpo y las organiza en un todo coherente.

Pero, concretamente, ¿cómo distinguir a la historiografía de tendencia filosófica de la crónica histórica? Lo que distingue a aquella de esta no es la erudición, sino la forma en que emplea la información. Para dicho tipo de historiografía es posible entrever, a partir del análisis de los hechos, cuál es el sentido que tiene el devenir histórico. La crónica, por el contrario, es renuente al análisis y se agota en la descripción de los eventos. Finalmente, ¿cómo distinguir a la historiografía de tendencia filosófica de la filosofía de la historia? El historiador presenta su teoría en forma de relato y usa la secuencia histórica de los acontecimientos como demostración de su teoría. En cambio, el filósofo prescindiendo del relato histórico, hace la teoría explícita y utiliza los hechos históricos para demostrar la validez de la misma.

por lo tanto, se puede averiguar cuál es la lógica que la rige, cuál es su funcionamiento, cuál es su racionalidad intrínseca.

Análisis del segundo principio. ***El interés como principio rector del quehacer político.*** ¿Cuál es el indicador principal del realismo político, según Morgenthau? El concepto de interés, definido en términos de poder, es el elemento distintivo del campo de la política. ¿Por qué interés y poder van juntos? Porque si el primero no está asistido por el segundo, resulta completamente inoperante. Así por ejemplo, si el interés carece de recursos de poder no puede dictar las reglas del juego y menos aún imponerlas. Las normas son creadas interesadamente. En efecto, es el interés el que dicta las reglas del juego para proteger y promover sus particulares conveniencias.

¿Por qué para el realismo el elemento más importante del campo de la política es el concepto de interés definido en términos de poder? El interés en la medida en que tiene los recursos de poder suficiente puede, por una parte, transgredir las convenciones impunemente y, por otra, crear normas que estén orientadas a favorecer sus peculiares conveniencias. En el primer caso, el interés se emancipa —y en tal sentido obra de manera autónoma— de las trabas y exigencias normativas. En el segundo, el poder crea de manera autónoma —es decir, libremente— las reglas del juego. En definitiva, el interés en la medida en que dispone de los recursos adecuados puede obrar de manera autónoma, en cuanto tiene la capacidad suficiente para crear normas, aplicarlas, derogarlas y también para transgredirlas impunemente. Por eso, primero es el interés y después la autonomía. Dicho de otro modo, el interés definido en términos de poder, en la medida en que cuenta con los recursos suficientes, puede obrar de forma autónoma.

Pero no hay que confundir la autonomía del poder político, concebido en términos de interés, con la autonomía del campo de la política. Son dos nociones diferentes. No obstante, están relacionadas entre sí.

¿En qué se diferencia la una de la otra? Como punto de partida hay que señalar que la primera enfatiza el protagonismo de la voluntad y la segunda las limitaciones que impone la

naturaleza del campo de la política a la voluntad. Puesto que ya expliqué la primera, en seguida procederé a explicar la segunda.

Morgenthau sostiene que la política es un microcosmos que está regido por su propia racionalidad y que, a pesar de que ella es ejecutada por seres humanos, funciona con una lógica que es invulnerable a los caprichos de los individuos. Por tanto, las inclinaciones personales, al igual que las preferencias ideológicas, no tienen la fuerza suficiente para doblegar dicha racionalidad. Así por ejemplo, las buenas intenciones de un político que desconoce la racionalidad que rige el campo de la política, pronto colisionan con la realidad sociopolítica y con la racionalidad que está insita en ella. Las buenas intenciones lo único que aseguran es que dicho político obra, sinceramente, de buena fe, pero la pureza de las intenciones no garantiza en modo alguno que el resultado de la acción que emprende sea finalmente exitoso[77].

Los políticos que actúan inspirados por motivos sublimes generalmente desconocen las peculiaridades de la materia con la que operan, por eso la realidad al final siempre los derrota[78]. Más aún, apenas ponen sus proyectos en marcha, estos se encaminan hacia el fracaso, porque a poco andar son aplastados

[77] De las buenas intenciones de un gobierno solo se puede decir que son dignas de elogio. Pero ello no implica en modo alguno que inspiren decisiones políticamente acertadas. La acción política es juzgada, en última instancia, por sus consecuencias concretas y no por la intención que inicialmente suscitó su puesta en práctica. Por consiguiente, para evaluar las estrategias políticas llevadas a cabo por un gobierno es preciso concentrarse en los resultados obtenidos y no en las motivaciones originales que tuvieron sus líderes.

[78] No obstante, los autores realistas están conscientes de que las grandes empresas a menudo son impulsadas por un toque de ingenuidad (Cf. Henry Kissinger, *Diplomacia*, FCE, México, 1995, p. 457) y también están conscientes de que a los osados les suele sonreír la fortuna (Cf. Nicolás Maquiavelo, *El príncipe*, Editorial Espasa Calpe, Madrid, 1996, p. 158). Ambas disposiciones anímicas son homenajeadas por Max Weber cuando incita a quienes poseen la genuina vocación política a no abdicar frente a la adversidad y a que persistan en el cultivo de sus ideales. No hay que olvidar —dice el sociólogo alemán— que la historia enseña que no se hubiese alcanzado lo posible si en el mundo no se hubiera intentado lo imposible, una y otra vez, con tozudez y paciencia, al mismo tiempo. (Cf. Max Weber, *La política como profesión*, Editorial Espasa Calpe, Madrid, 1992, p. 164).

por la realidad. Por eso Morgenthau sostiene que los buenos motivos proporcionan seguridad contra las políticas deliberadamente malas, pero no garantizan el éxito de los proyectos que inspiran[79]. Tal es el caso, al parecer, de aquellos jefes de Estado que actuaron con criterios diferentes a los de la *realpolitik* como, por ejemplo, Woodrow Wilson, Neville Chamberlain y Salvador Allende, entre otros. Es evidente, entonces, que no todos los hombres que se involucran en política tienen la mente de un estadista que funciona con la lógica de la *realpolitik*.

En conclusión, la autonomía del campo de la política supone la existencia de una racionalidad objetiva que está ínsita en él y que, por consiguiente, modula las posibilidades de los actores que participan del quehacer político. En efecto, ella rige el campo de la política e impera independientemente de la voluntad de los sujetos que se desenvuelven en dicho campo.

¿Cómo se relaciona la autonomía del poder político con la autonomía de la política? La relación entre ellas puede ser de colaboración o antagonismo. Será de colaboración cuando el actor político reconozca y acepte las restricciones que le impone la naturaleza del campo de la política a sus proyectos y ambiciones. Y será de antagonismo cuando el individuo desafíe la racionalidad que es connatural a dicho campo.

En un mundo que está regido por la lógica del interés y por las luchas de poder, ¿qué rol cumplen los preceptos morales? El realismo político, según Morgenthau, no exige ni excusa la indiferencia hacia los ideales políticos o los principios morales[80],

---

[79] Hans Morgenthau, Tecnos, p. 47; Gel, p. 15.

[80] Pero tal indiferencia (o neutralidad) se tornará menos viable en la eventualidad de que prosperen ciertas reglas del juego. Y será menos viable aún si surge una comunidad política civilizada, porque ella, por el solo hecho de existir, supone la vigencia de pautas morales. Estas cumplen dos funciones básicas: inhibir ciertos tipos de conductas y alentar la realización de otras. Ellas restringen la gama de intereses que el poder ambiciona y también limitan los medios que a él le están permitidos para promover o defender sus intereses. De hecho, en cualquier comunidad políticamente civilizada, algunos fines no pueden ser perseguidos porque se estiman indecentes y ciertos instrumentos no pueden ser utilizados debido a la repulsa moral que provoca su empleo.
Pero la moralidad también estimula la realización de ciertos fines y, simultáneamente, alienta el empleo de medios lícitos para alcanzar esos fi-

pero sí «reclama una nítida diferenciación entre lo deseable y lo posible; entre lo que es deseable en todas partes y en cualquier tiempo, y lo que es posible bajo circunstancias concretas de tiempo y lugar»[81]. El que actúa guiado por principios universales debe adecuar sus acciones a las circunstancias concretas. Esa es la función que cumple la prudencia: mediar entre el ideal y la realidad.

¿Qué sucede cuando un estadista promueve una política exterior atendiendo exclusivamente a parámetros normativos? La irrupción de los enfoques normativos, en cualquiera de sus tres variantes: ideológica, legalista o moralista, pueden inducir a tomar decisiones que perjudican los intereses de los Estados, porque los sesgos normativos obnubilan la percepción de la realidad. Los enfoques normativos no advierten o, si lo hacen, rehúsan aceptar el carácter inderogable que tiene la racionalidad que rige al campo de la política[82]. El sesgo más frecuente consiste en observar la realidad con las gafas de aquellas ideologías que estigmatizan al adversario o bien con el prisma de las ideologías humanitarias. Veamos cada una de ellas.

---

nes. Así, tanto estos como aquellos son moralmente permitidos y además son políticamente impecables y deseables. Ahora bien, en la eventualidad de que los miembros de una comunidad tengan las normas internalizadas en lo más íntimo de su conciencia, pueden surgir, paradójicamente, algunas disfunciones, porque el prestigio de las normas (especialmente cuando ellas devienen en «valores») puede incitar a simular conductas bondadosas o inducir a disimular aquellas que son nefandas. Por eso, no es insólito que los contendientes (si la pugna estalla al interior de una comunidad políticamente civilizada) instrumentalicen determinados «valores» con la finalidad de simular que un determinado conflicto no es una confrontación de intereses, sino una contienda de principios. Cuando la moralidad es instrumentalizada exitosamente por los antagonistas, ella tiene la virtud de maquillar las luchas por el poder. En efecto, la moral puede contribuir a presentar dichas luchas como algo diferente de lo que realmente son. En síntesis, una comunidad política civilizada, en virtud de las pautas morales, inhibe, sublima y transfigura las luchas por el poder, ya sea mitigándolas o encubriéndolas, y cuando esto último ocurre la política no es otra cosa que un conflicto de intereses que se disfraza como lucha de principios.

81 Hans Morgenthau, Tecnos, p. 48; Gel, p. 15.

82 Un buen ejemplo de ello es, en opinión de Morgenthau, la política exterior norteamericana en Indochina (aparece, solamente, en la edición Tecnos).

En el primer caso el prisma ideológico facilita las condiciones para realizar lecturas demoníacas del comportamiento del adversario, hasta el extremo de que este puede llegar a ser concebido como la encarnación del mal. Las gafas ideológicas impiden realizar una lectura desprejuiciada de la realidad. Los prejuicios otorgan demasiada importancia a algunos aspectos de la realidad y omiten o desconocen otros, especialmente aquellos que no calzan con los sesgos ideológicos. El peligro de tal tipo de interpretaciones radica en que los riesgos reales son sobredimensionados hasta extremos superlativos. Por cierto, los temores pueden llevar a construir amenazas que solamente tienen existencia en la imaginación de aquellos sujetos (individuales o colectivos) que suscriben la ideología.

Observar y evaluar la realidad desde la óptica humanitaria también puede llegar a suscitar descalabros políticos. En este caso los prejuicios provenientes del optimismo antropológico y del pacifismo impiden advertir con antelación los peligros reales. Las imputaciones de bondad a los demás dificultan la posibilidad de detectar oportunamente el peligro, cuando este todavía está en ciernes. Así, las amenazas reales pueden ser interpretadas como gestos inofensivos e incluso como señales de paz. Tal actitud benevolente, tras la cual hay cierta miopía, permite a los depredadores —más temprano que tarde— realizar todas las atrocidades que ellos quieran ejecutar (*v.gr.*, Neville Chamberlain en Munich).

En definitiva, los enfoques ideológicos, mediante los sesgos normativos, reemplazan la realidad por una imagen artificiosa de la misma y niegan los hechos cuando ellos no coinciden con las aristas de sus respectivos prejuicios.

Análisis del tercer principio. *De lo esencial y circunstancial en el concepto de interés.* El motor de la política es el interés. La idea de interés «es de hecho la esencia de la política y, como tal, no se ve afectada por las circunstancias de tiempo y lugar»[83]. Por eso, para Morgenthau, es una categoría de validez universal. Sin embargo, ello no implica en modo alguno que sean siempre los mismos

[83] Hans Morgenthau, *Escritos sobre política internacional*, Editorial Tecnos, Madrid, 1990, p. 100.

intereses concretos y singulares los que propulsan el comportamiento de los individuos. Recurriendo a una imagen, se puede afirmar que el concepto de interés es como una «cajita» que se rellena con diferentes contenidos específicos. La «cajita» es permanente en el tiempo, no así su contenido. En efecto, el contenido de la «cajita» cambia con el tiempo, en función de las diferentes circunstancias históricas concretas. En palabras de Morgenthau: «El tipo de interés determinante de las acciones políticas de un período particular de la historia depende del contexto político y cultural dentro del que se formule la política exterior»[84].

Para Morgenthau, el concepto de interés es indisociable del de poder. Este permanece en el tiempo y se asocia circunstancialmente —es decir, de manera ocasional— a determinado tipo de intereses. En efecto, tanto el poder como el interés no se asientan de manera definitiva en una entidad única. Ni siquiera en el Estado. Por eso, sostiene Morgenthau, que «la conexión entre interés y Estado nacional es un producto histórico»[85] y puesto que él es un producto histórico —por lo tanto, transitorio—, está destinado a desaparecer y «a dar lugar con el tiempo a otros modos de organización política»[86].

En consecuencia, el Estado eventualmente se puede extinguir, pero las relaciones de poder y el comportamiento interesado sobrevivirán y prohijarán nuevas formas políticas. En tal sentido, es pertinente precisar que quienes sostienen que el realismo político está obsoleto, porque se eclipsó el paradigma «estatocéntrico», están en un error, debido a las razones anteriormente expuestas.

Análisis del cuarto principio. *Ética de los resultados.* El realismo político, según Morgenthau, reconoce la existencia de imperativos éticos universales. Estos, sin embargo, no se pueden imponer de forma mecánica al mundo político. Ellos deben ser aplicados de manera flexible a la realidad atendiendo a las circunstancias específicas en las que el sujeto actúa. Por tal motivo, la prudencia —en su calidad de mediadora entre el mandato de un valor

[84] Hans Morgenthau, Tecnos, p. 52; Gel, p. 20.

[85] Hans Morgenthau, *Escritos sobre política internacional*, Editorial Tecnos, Madrid, 1990, p. 101.

[86] *Ibidem*.

y la acción concreta— cumple un rol crucial, en cuanto adecúa la dimensión imperativa del primero a la realidad singular de la segunda. No puede existir moral política sin prudencia. Más aún, «la prudencia es la suprema virtud de la política»[87]. Por cierto, el realismo político sostiene que los principios morales universales no pueden ser aplicados a las acciones de los Estados en su formulación universal abstracta, sino que deben ser filtrados a través de las circunstancias concretas de tiempo y lugar.

El idealismo juzga la acción por su concordancia con la ley moral universal, independientemente de las circunstancias concretas en que se ejecuta la acción. En cambio, el realismo juzga los actos en función de sus consecuencias políticas. En tal sentido, se trata de una ética de los resultados[88]. Al respecto son ilustrativas las siguientes palabras de Abraham Lincoln citadas por Morgenthau: «Si el final me da la razón, lo que se haya dicho contra mí no tendrá ninguna importancia. Si el final demuestra que estaba equivocado ni diez ángeles jurando que estaba actuando correctamente me salvarán». Lincoln también pudo haber afirmado «si gano esta guerra, la historia me absolverá». En definitiva, el juicio respecto al éxito o fracaso de una política depende de si esta alcanza o no sus objetivos[89].

---

87 Hans Morgenthau, Tecnos, p. 54; Gel, p. 21.

88 Hans Morgenthau, Tecnos, p. 54; Gel, p. 21. En la medida en que la acción alcanza el fin deseado, el éxito la convierte en buena. El éxito tiende a excusar la utilización de medios que son moralmente reprobables. En tal sentido, se puede decir que el fin justifica los medios siempre y cuando se alcance, exitosamente, la meta prefijada. Pero la aludida máxima solo se puede aplicar *ex post facto*.

89 Cuando el realismo evalúa procesos políticos se concentra en los resultados. Tal énfasis está bien retratado en la siguiente reflexión de Maquiavelo: «A quien sepa vencer al enemigo se le disculparán los demás errores que pueda cometer en la dirección de la guerra […]. Una batalla ganada borra cualquier error que se haya cometido previamente y […] si se pierde no valen las cosas que se han hecho bien antes». Nicolás Maquiavelo, *Del arte de la guerra,* libro I, parlamento de Fabrizio. Existen varias traducciones al español, véase la de Manuel Carrera Díaz (Editorial Tecnos, Madrid, 2000, p. 24) y la realizada por la Editorial Poseidón (*Obras políticas de Nicolás Maquiavelo*, Buenos Aires, 1943, pp. 571-572).
Si la acción política es un tipo de acción moral, ella se puede evaluar —en mi opinión— en tres instancias diferentes: atendiendo a su intención, al modo y los resultados. Es decir, en función de la motivación original, de

Análisis del quinto principio. ***Impugnación al maniqueísmo en política.*** El realismo es alérgico a los discursos políticos que recubren sus intereses con artificios retóricos que apelan a valores absolutos, intransables e incuestionables. Más aún si estos reclaman validez universal y vigencia incondicionada. Pero está consciente, no obstante, de que «todas las naciones se sienten tentadas de encubrir sus propios actos y aspiraciones con propósitos morales universales»[90] y que tienden, además, a presentar sus particulares conveniencias como la cristalización del bien y a los intereses de sus enemigos como la encarnación del mal. Así la apelación a elevados principios y a nobles motivaciones permitiría blanquear atrocidades que de ser presentadas como mera realización de intereses, no serían excusables.

---

los medios empleados y de las consecuencias. Tales instancias amplían el horizonte de los actos sometidos a evaluación y, simultáneamente, impiden incurrir en juicios parcelados que ignoran la complejidad del obrar moral. De lo que se trata, entonces, es de evitar circunscribir la evaluación de la acción solo a uno de los tres momentos anteriormente identificados. Es evidente que los siguientes juicios dicotómicos: altruista/egoísta; lícito/ilícito; éxito/fracaso (que se centran en la intención, el modo y los resultados, respectivamente), no dan cuenta de la riqueza y complejidad del obrar moral. Los idealistas suelen poner el énfasis en el primer momento y los realistas en el tercero.

90 Tecnos, p. 55; Gel, p. 22. Este punto es ampliamente compartido por los autores realistas. Ellos argumentan que tras la retórica de los valores se ocultan los intereses. Así por ejemplo, Carl Schmitt sostiene que cuando un Estado combate a un enemigo concreto «en nombre de la humanidad, no se trata de una guerra de la humanidad, sino que de una guerra en la que un determinado Estado pretende apropiarse de un concepto universal» (p. 83) en desmedro de su contrincante, con el velado propósito de deshumanizarlo. En consecuencia, se le puede destruir de manera inmisericorde. Por eso, no es insólito que las guerras más atroces son las que se hacen «en nombre del derecho, de la humanidad, del orden o de la paz» (p. 95). En ellas el enemigo queda *ipso facto* al margen del autodenominado *mundo civilizado*; por consiguiente, queda reducido a bárbaro, infiel o salvaje. Tampoco resulta insólito constatar que el concepto de «humanidad resulta ser un instrumento de lo más útil para las expansiones imperialistas y, en su forma ético humanitaria, constituye un vehículo específico del imperialismo económico» (p. 83). En definitiva, quien invoca la *humanidad*, con el propósito de justificar sus ambiciones políticas, trata de engañar (pp. 84 y 106). Cf. Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Alianza Editorial, Madrid, 1991.

Pero invocar valores sublimes y atribuirles además el carácter de intransables, predispone a involucrarse en juegos de suma cero y a asumir las discrepancias como un conflicto maniqueo. Tal actitud cristaliza en afirmaciones como las siguientes: «Más vale muerto que rojo»; «imperio del mal»; «eje del mal» y otras similares. Actitudes así no son proclives a la búsqueda de acuerdos ni a la negociación. Tampoco son proclives a una política de moderación, en cuanto tienden a incitar al fanatismo, a la acción inmediata y a los excesos.

Para el realismo, la principal virtud del político es la prudencia. Ella se expresa en el juicio moral templado. Este supone la existencia de tres habilidades: la capacidad para sopesar diferentes bienes, la propensión a ponderar las circunstancias y la disposición para rehuir a las soluciones que son idealmente perfectas. La primera es indispensable para resolver los dilemas que contraponen a aquellos valores que son igualmente dignos, pero que en determinadas circunstancias son incompatibles (*v.gr*., seguridad versus libertad). La segunda permite discernir cuál es el mejor momento para actuar. La tercera desdeña la solución óptima y opta por el mal menor. ¿Por qué? Porque la fórmula idealmente perfecta no siempre es la más viable ni razonable por los costos que su aplicación conlleva.

Dichas habilidades se traducen en ciertas actitudes. Estas, miradas desde la ortodoxia deontológica, son acomodaticias y un tanto «mediocres», pero cuando se trasladan de la moral social al quehacer político, su gran virtud es que permiten negociar y contemporizar con la contraparte, evitando así que estallen conflictos maniqueos. Por eso, Morgenthau sostiene que la moderación política es reflejo de la moderación del juicio moral[91].

[91] Cf. Hans Morgenthau, Tecnos, p. 55; Gel, p. 22. En tal sentido, Carl Schmitt señala que «lo que desencadena las más terribles hostilidades es justamente el que cada una de las partes está convencida de poseer la verdad, la bondad y la justicia» (Cf. *El concepto de lo político*, Alianza Editorial, Madrid, 1991, pp. 93-94). Por eso, Reinhold Niebuhr y Herbert Butterfield —ambos de filiación cristiana— insisten en que es vital que la cristiandad se percate de que todas las pugnas históricas han sido y son entre hombres regidos por el pecado y no entre justos y pecadores (Cf. Reinhold Niebuhr, *Ideas políticas*, Editorial Hispano Europea, Barcelona, 1965, pp. 158, 216, 218 y 252. Cf. Herbert Butterfield, *El*

El radicalismo[92] político, por el contrario, está engastado en el «puritanismo» moral, esto es, en imperativos normativos ideales que exigen una vigencia incondicionada. Desde este punto de vista, la moral política se puede tildar de tibia o poco consecuente, lo cual lejos de constituir un vicio es una virtud, porque el rigorismo moral cuando se transmuta en radicalismo político manda hacer justicia, aunque el mundo perezca, esto es, sin que importen las consecuencias con tal de que los principios se cumplan[93].

Análisis del sexto principio. *Especificidad de la política.* El realismo en ningún caso propicia una concepción *panpoliticista*[94]

cristianismo y la historia, Editorial Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1957, pp. 57-59).

92 Uso la palabra *radicalismo,* en el sentido de fanatismo, extremismo, maximalismo, etcétera.

93 La consecuencia es un valor y, por tal razón, es motivo de elogio. Pero, en términos concretos, ¿quién es consecuente? El que aplica las normas de manera cabal, perentoria e inflexible. Un policía, por ejemplo, que hace cumplir a cabalidad la Ley del Tránsito, y en virtud de ella arresta a un automovilista porque no porta su licencia de conducir en el preciso momento en que lleva con urgencia a una parturienta al hospital. Así, la consecuencia, entendida como la observancia plenaria de las normas, no es un valor sin más, porque en ciertas circunstancias puede causar más perjuicios que beneficios. En efecto, si la observancia de la legalidad se asumiera como un valor absoluto, sería incompatible —en ciertos casos concretos— con otros valores, no menos dignos, como lo son la piedad y la compasión. Por eso, la experiencia histórica asocia la consecuencia total con la intransigencia, la intolerancia y el fanatismo. Este, como se sabe, carece de misericordia y flexibilidad. Por tal motivo, no sería del todo aventurado afirmar, que si todos los seres humanos hubieran sido consecuentes, hace mucho tiempo que la humanidad se hubiese autodestruido. Entonces, el valor de la consecuencia es relativo. Pero también lo es la valía de la inconsecuencia, pues más allá de determinado umbral esta, igualmente, aunque por razones diferentes, haría imposible la existencia del mundo. Al respecto, véase a Isaiah Berlin, *El fuste torcido de la humanidad* (Ediciones Península, Barcelona, 2002), pp. 52-54 y también a Leszek Kolakovski, *El hombre sin alternativas* (Alianza Editorial, Madrid, 1970), pp. 270-272.

94 Para la concepción *panpoliticista* todo lo que hace el hombre es político. Tal concepción constituye un absurdo. No por razones normativas, sino porque es una imposibilidad lógica, puesto que si *todo* es político, al mismo tiempo, *nada* es político. En efecto, no es posible distinguir el *todo*

ni del individuo ni de la sociedad. El quehacer político es solo uno entre otros tantos tipos de quehaceres que ejecuta el hombre[95]. Por eso, «el realismo político se basa en una concepción pluralista de la naturaleza humana»[96], porque advierte con toda nitidez que el hombre realiza un sinnúmero de actividades que dan cuenta de sus diferentes facetas.

La naturaleza humana, en efecto, tiene varias dimensiones. Ellas se manifiestan con diversas intensidades en diferentes individuos. De hecho, el hombre real es una combinación del hombre económico, del hombre político, del hombre moral y del hombre religioso. Pero al realismo le interesa conocer una de esas dimensiones: la política. Concretamente, le interesa averiguar cuál es la especificidad del campo político y cuáles son las motivaciones de sus protagonistas para enjuiciar el comportamiento de ellos con categorías que sean ad hoc con la racionalidad que rige tal campo. Esto implica que las intenciones y los resultados de las acciones políticas no deben ser evaluadas con criterios que provengan de campos ajenos al político; por ejemplo: el religioso y el artístico, entre tantos otros.

De lo que se trata, entonces, es de evitar que la actividad política quede subordinada a otras esferas —o campos— de acción y valor. Por consiguiente, la *realpolitik* trata de emancipar la acción y el juicio político de las lógicas provenientes de otros ámbitos. Pero ello solo es posible una vez que se descubre cuál es la especificidad de la política.

---

del *todo*. Así, la concepción *panpoliticista* se reduce al absurdo, porque no brinda indicadores precisos que permitan diferenciar aquello que es considerado político de aquello que no lo es.

95 Al respecto véanse las interesantes reflexiones que Eduardo Spranger lleva a cabo en su libro *Formas de vida* (Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1966). Spranger fue discípulo de Wilhem Dilthey, uno de los maestros del historicismo alemán y, a su vez, precursor de la denominada filosofía de la vida. De su maestro heredó la pasión por el estudio del hombre desde una perspectiva psicológica, histórica y filosófica. En sus escritos de entre 1920 y 1930 se advierte cierta afinidad con algunos planteamientos del realismo político. Sus reflexiones sobre antropología política fueron elogiadas, entre otros, por Carl Schmitt (Cf. *El concepto de lo político,* Alianza Editorial, 1991, p. 88).

96 Hans Morgenthau, Tecnos, p. 59; Gel, p. 25.

Algunas observaciones críticas al planteamiento de Morgenthau

Los esfuerzos de Morgenthau por identificar y caracterizar los principios de la *realpolitik* están orientados a esbozar una noción de realismo político. El resultado de su esfuerzo, en términos generales, es satisfactorio, en cuanto logra perfilar el contorno de la idea e identificar sus elementos constitutivos. Pero no logra avanzar hacia una definición de realismo político.

No obstante sus logros, en su razonamiento se advierten ciertas fisuras que es preciso discutir. Sin embargo, creo conveniente aclarar que las observaciones críticas que en seguida efectuaré no son lo suficientemente decisivas como para poner en tela de juicio la validez general de la noción de *realpolitik* que esboza el autor en su escrito *Los seis principios del realismo político*.

Mis dudas sobre los planteamientos de Morgenthau conciernen a los siguientes aspectos: a su noción de legalidad, a la imputación de intencionalidades, a su concepción del interés definido en términos de poder y, finalmente, a su posición sobre la tesis de la autonomía moral de la política. Veamos cada una de ellas.

Morgenthau reiteradamente alude a la existencia de leyes que rigen —habría que decir: determinan— el campo de la política. En relación a ello es pertinente formularle dos preguntas. En primer lugar, ¿qué entiende por leyes? Y en segundo lugar, ¿cuáles son esas leyes?

Morgenthau concibe las leyes como realidades objetivas que rigen inexorablemente el mundo de la política. Se trata, entonces, de una concepción cientificista de las leyes. Ello implica que tienen simultáneamente validez explicativa y predictiva tanto *ex-post* como *ex-antes*. Quizás sea el conocimiento de esa supuesta legalidad científica la que le permite develar los pensamientos del estadista tan certeramente. Así, por ejemplo, afirma que es posible observar al estadista «por encima de su hombro cuando escribe sus notas; escuchamos sus conversaciones con otros estadistas, y leemos y prevemos sus mismos pensamientos. Pensando en términos de interés definido como poder, pensamos como él lo hace, y, como observadores desinteresados,

comprendemos sus pensamientos y acciones quizás mejor que él mismo»[97].

Sin embargo, no enuncia ninguna ley científica ni de la política en general ni de las relaciones internacionales en particular. Puesto que no existe una legalidad empírica que permita develar pensamientos y realizar imputaciones de intencionalidad, entonces, ¿desde qué referente cognitivo hacerlo? En Morgenthau, no existen elementos que den una respuesta satisfactoria a esta interrogante. La única opción que se atisba en penumbras es brindarle una oportunidad a la intuición, pero aun siendo certera, a ella no se le pueden atribuir en ningún caso características de cientificidad.

Por otra parte, resulta difícil admitir la posibilidad de que sea factible leer y prever los pensamientos de un estadista y, en general, los de cualquier persona, aun cuando se tenga un trato directo con ella. Tal dificultad aumenta todavía más cuando no se tiene un trato personal con el estadista, ya sea por fallecimiento o porque es imposible acceder directamente a él. Pero, finalmente, el propio autor se encarga de desbaratar su propia afirmación al sostener que no es posible tener un conocimiento cabal de las motivaciones de las personas, comenzando por las de uno mismo. Al respecto, Morgenthau plantea dos preguntas que son reveladoras y que para él tienen, indudablemente, una respuesta negativa. Ellas son las siguientes: «¿Conocemos realmente nuestras propias intenciones? ¿Y qué sabemos de las motivaciones de los otros?»[98].

En el supuesto de que no sea relevante averiguar cuáles son las motivaciones del estadista, ya que el conocimiento acerca de ellas no es un indicador fiable para comprender su política exterior, ¿de qué sirve, entonces, empinarse por sobre su hombro para husmear sus notas, escuchar sus conversaciones y leer sus pensamientos? ¿Qué sentido tiene, por consiguiente, el tratar de averiguar qué cosas tiene en mente? La respuesta debiera ser: no tiene ningún sentido. Pero incluso así vale la pena preguntarse, si estamos entendiendo correctamente los planteamientos del autor. No obstante, de igual modo es posible concluir —por el

[97] Hans Morgenthau, Tecnos, p. 45; Gel, p. 25.
[98] Hans Morgenthau, Tecnos, p. 46; Gel, p. 25.

momento, en lo que a este punto concierne—, que el planteamiento de Morgenthau tiene algunas fisuras o por lo menos que no está absolutamente libre de ambigüedades.

Para Morgenthau el concepto clave del realismo político (y del campo de la política en general) es el de interés definido en términos de poder. Creo que el criterio diferenciador que propone Morgenthau carece del suficiente potencial de discriminación para diferenciar el campo de la política de otros dominios de la realidad.

En primer lugar, porque el concepto de *interés* también es aplicable a otros ámbitos del quehacer humano. De hecho, el comportamiento acicateado por el interés también está presente en otros dominios de la realidad. Así por ejemplo, se encuentra en el ámbito deportivo (interés en ganar un partido), en el campo científico (interés en ganar un proyecto concursable), en el microcosmos religioso (interés en compartir determinado tipo de creencias) y desde luego en el campo de la economía (interés en preservar o aumentar la riqueza).

En segundo lugar, las relaciones de poder no son exclusivas del campo de la política, puesto que igualmente se manifiestan en otro tipo de interacciones entre colectividades organizadas o al interior de grupos ajenos al quehacer político institucional. Así, por ejemplo, entre iglesias, entre instituciones financieras, entre clubes deportivos e incluso al interior de la familia. En el planteamiento de Morgenthau se nota la ausencia de un criterio que permita distinguir el poder político de otras formas de poder. Por cierto, Morgenthau no responde satisfactoriamente a la siguiente pregunta: qué distingue al poder político del poder eclesiástico o del poder financiero.

Finalmente, mi última objeción es respecto a la tesis de la autonomía de la política. Ella es clave en los autores que suscriben la visión realista de la política; sin embargo, la adhesión a dicha tesis no es del todo clara en Morgenthau. Por momentos queda la impresión de que toma distancia de la tesis de la autonomía de la política, especialmente cuando reconoce la existencia de valores universales[99] que también se deben aplicar al mundo po-

[99] Para Morgenthau existen «preceptos morales que gobiernan el universo» (Tecnos, pp. 54-55; Gel, p. 22). Tal afirmación, y otras de similar índole, induce a sospechar que Morgenthau es un monista flexible.

lítico. Por cierto, queda la impresión de que Morgenthau concibe la existencia de una ética universal a la cual se debe ajustar y subordinar el comportamiento político. Si ello es efectivo la acción política quedaría supeditada a los mandatos de una ética universal, con lo cual Morgenthau estaría suscribiendo la tesis de las éticas profesionales y, por consiguiente, abogando por la existencia de un monismo atenuado o flexible[100].

Estrategia para esbozar una caracterización del realismo político

El realismo político es una corriente de pensamiento abigarrada. Los autores que suelen ser calificados convencionalmente de realistas tienen entre sí diferencias y matices, por lo cual resulta difícil homogeneizarlos y determinar cuáles son los rasgos comunes que ellos comparten. No obstante, a mi modo de ver, casi todos los autores realistas coinciden en otorgar importancia a los siguientes aspectos: a) la concepción pesimista de la naturaleza humana; b) la persistencia del conflicto; c) la centralidad del equilibrio de poder; d) la autonomía de la política.

Tales aspectos una vez que son formalizados devienen en conceptos y concurren, en mi opinión, a conformar una unidad mayor: el concepto de realismo político. Dichos aspectos serán estudiados en los capítulos siguientes. Así, el concepto de realismo político estaría constituido, a su vez, por cuatro conceptos menores que él. Y estos, por ser tales, devienen en sus indicadores, es decir, en elementos constitutivos de él en cuanto concepto.

[100] Uso la nomenclatura desarrollada por Norberto Bobbio para identificar y tipificar las relaciones existentes entre ética y política. Al respecto, véanse los siguientes trabajos de Bobbio: *Ética y política. Esbozo histórico* (ensayo incluido en el libro de Enrique Bonete Perales *La política desde la ética*, Ediciones Proyecto A, Barcelona, 1998. Tomo I, pp. 147-154) y *Ética y política* (ensayo incluido en el libro de José Fernández Santillán, *Norberto Bobbio: el filósofo y la política*, FCE, México, 1996, pp. 156-177).

Capítulo Segundo

Visión de la naturaleza humana desde el realismo político

Este capítulo tiene por propósito ensayar un boceto de la naturaleza humana desde la perspectiva del realismo político. Los argumentos que en él se exponen apuntan a poner en tela de juicio dos lugares comunes: el de la supuesta bondad natural del hombre y la afirmación recurrente que el hombre es un animal racional.

El capítulo consta de dos apartados. En el primero, se expone la tesis hobbeseana del estado de naturaleza y se procede a evaluar, desde el punto de vista de la antropología empírica, cuáles son sus errores y aciertos. En el segundo apartado, expondré mis propias ideas sobre el asunto en discusión. En él, trataré de demostrar, en primer lugar, que el hombre no es solo un animal racional y, en segundo lugar, que el progresivo desarrollo de la racionalidad no extingue la conflictividad ni erradica los brotes de violencia, ya sea al interior de una agrupación o entre ellas.

Thomas Hobbes y la etnografía: afinidades y discrepancias

En la segunda mitad del siglo xix, una de las metas de la etnografía era determinar cuál de las dos concepciones clásicas de la naturaleza humana elaboradas por la modernidad, la de Thomas Hobbes o la de Jean Jacques Rousseau[101], se ajusta-

[101] Las similitudes y diferencias entre ambos autores han sido tratadas *in extenso* por José Fernández Santillán en su libro *Hobbes y Rousseau, entre la autocracia y la democracia* (FCE, México, 1996). En lo que al asunto en cuestión concierne, Santillán precisa que «el estado de naturaleza descri-

ba más a la realidad factual. ¿Cómo saberlo? Procediendo a confrontar ambas concepciones con la evidencia empírica. Ella estaba constituida por aquellas agrupaciones humanas que aún permanecían en un nivel evolutivo correspondiente al neolítico. Tales agrupaciones, hasta finales del siglo XIX, se habían mantenido al margen de los diferentes focos civilizatorios. En la actualidad aún existen y están localizadas en el Amazonas, en los desiertos de Australia, en África Central y en algunas islas de Oceanía. La pregunta que se formularon los antropólogos era cuál de las dos imágenes, la de Hobbes o la de Rousseau, tenía validez empírica y cuál de ellas era una fantasía.

La evidencia empírica no se correspondía con la imagen del buen salvaje de Rousseau y calzaba *casi* en su totalidad con la imagen del estado de naturaleza concebida por Hobbes. En lo que sigue de este apartado explicaré —a grandes rasgos— la tesis de Hobbes y, en su parte final, precisaré en qué aspectos los planteamientos del autor del *Leviatán* no se ajustan a la evidencia empírica.

La tesis hobbeseana del estado de naturaleza es una ficción[102]. El mismo Hobbes enfatizó que se trataba solo de un supuesto. No obstante, contempló la posibilidad de que en algunas comarcas americanas su hipótesis pudiera tener correspondencia con la realidad fenoménica. Pero, si se sabe de antemano que es una ficción, ¿qué sentido tiene, entonces, especular con dicha conjetura?

---

to por Hobbes para Rousseau no es auténtico» (p. 112). Por eso, «Rousseau critica a Hobbes en dos puntos fundamentales: la concepción del estado de naturaleza y la imagen de naturaleza humana» (p. 112). Con el propósito de reparar el error del filósofo inglés, «el pensador ginebrino se propone descubrir el verdadero semblante del estado de naturaleza [...]. Para tal efecto actúa bajo dos líneas de investigación que frecuentemente se enlazan y condicionan recíprocamente: 1) en el plano histórico para reconstruir el estado de naturaleza puro; 2) en el plano antropológico y psicológico, para determinar la esencia del hombre» (p. 112). Como es sabido, Hobbes imagina un estado de naturaleza violento y Rousseau concibe «un estado de naturaleza originalmente pacífico» (p. 113). Esto explica por qué para «Hobbes la tendencia del hombre a dañar es innata» (p. 115) y por qué para Rousseau los individuos poseen «sentimientos naturales de bondad que impulsan al hombre a tener compasión por los que sufren» (p. 115).

[102] Cf. Thomas Hobbes, *Leviatán*, FCE, México, 1983. Véase el capítulo XIII.

El estado de naturaleza es una hipótesis lógica que tiene por propósito demostrar de manera contrafactual lo que virtualmente ocurriría en una «sociedad» donde no existe un poder común de temer[103]. Ciertamente, tal conjetura tiene por finalidad barruntar cuál sería la conducta del hombre en un ambiente sin normas. Entonces, el sentido que tiene la hipótesis del estado de naturaleza es especular sobre el eventual comportamiento que tendría el hombre en un medio sin autoridades que impongan ciertos preceptos que limiten los impulsos espontáneos de los individuos.

En un escenario con las aludidas características sería posible auscultar la naturaleza humana desnuda, esto es, despojada de los aditivos propios del proceso civilizatorio y desprovista de todas las coerciones impuestas por el poder político[104]. En un ambiente sin un poder común de temer y sin normas constrictivas sería posible observar las inclinaciones espontáneas de la naturaleza humana, por ende, su esencia misma, es decir, tal cual ella es.

¿Cuáles son los móviles que rigen la conducta del hombre en el estado de naturaleza? Tres motivaciones básicas. En primer lugar, la competencia por alcanzar y poseer determinados «valores»[105] detona conflictos entre los individuos. En efecto, la escasez de determinados bienes induce a los sujetos a luchar por la posesión de ellos. Los bienes por los que compiten pueden ser tangibles o intangibles; por ejemplo, la comida y el prestigio, respectivamente.

En segundo lugar, la desconfianza recíproca lleva a los individuos a competir para obtener seguridad, con todo lo precaria que ella es en el estado de naturaleza. La autodefensa es crucial, puesto que ella tiene por finalidad primordial contribuir a preservar la propia vida. En la lucha por la obtención de la seguridad, la violencia cumple un rol decisivo. Por cierto, esta es el medio que permite amedrentar o eliminar a todos los potenciales enemigos que constituyen una amenaza para la supervivencia personal.

---

[103] Cf. C. B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo*, Editorial Fontanella, Barcelona, 1979, pp. 29-30.

[104] Cf. Norbert Elias, *El proceso de la civilización*, FCE, México, 1993.

[105] Uso la expresión en sentido sociológico, es decir, para denotar a cualquier entidad que es deseada, estimada o apetecida.

El tercer móvil que rige la conducta de los hombres en el estado de naturaleza es el afán de gloria. Este incita a los individuos a competir para conquistar la reputación, el prestigio y la fama. ¿Qué funciones cumplen ellas? Sirven para disuadir a los potenciales enemigos de emprender acciones hostiles, para ahuyentar a los competidores y para inhibir a quienes confabulan secretas maquinaciones.

Para alcanzar beneficios, seguridad y gloria todos los medios están permitidos. En el estado de naturaleza no hay autoridad reconocida, ni normas legales o morales que regulen el comportamiento humano. En consecuencia, cada hombre tiene el derecho a hacer todo aquello que estime conveniente tanto para conseguir sus objetivos como para imponer sus intereses vitales y materiales.

El primer interés vital es conservar la propia existencia. La vida es amenazada de manera permanente por la violencia imperante. La inseguridad es suscitada por el hecho de que todos los individuos pueden recurrir a cualquier medio para proteger sus intereses e imponer sus valoraciones.

En suma, el estado de naturaleza es un estado de guerra de todos contra todos, en el cual el hombre es un lobo para el hombre. En dicho estado las nociones de legalidad, justicia e injusticia no tienen sentido, porque no existe un poder común con capacidad imperativa para dictar leyes y hacerlas cumplir. En efecto, donde no hay un poder común la ley no existe y donde no existen leyes no tiene sentido hablar ni de ilegalidad ni de injusticia.

Además, en el estado de naturaleza tampoco existe la propiedad permanente. Únicamente existe un dominio circunstancial sobre aquellos bienes que temporalmente un individuo puede mantener bajo su control, en la medida en que sus capacidades se lo permitan. Así, la posesión de bienes, comenzando por la propia existencia, es incierta.

Luego, en el estado de naturaleza nada es seguro. Todo es inestable y azaroso, en cuanto todo está regido por los avatares de las cambiantes relaciones de poder entre los individuos. En tal estado, impera la incertidumbre, el miedo y la violencia. Y en él no puede prosperar nada rentable ni bello, porque no existe un ambiente que facilite el surgimiento del comercio ni la industria y —menos aún— el florecimiento del arte y las letras. En

tales condiciones, la vida del hombre es «solitaria, pobre, tosca, brutal y breve»[106]. Pero son, precisamente, esas circunstancias las que inducen al hombre a superar el estado de naturaleza.

En conclusión, las acciones, o mejor dicho las jugadas, que realizan los individuos en el estado de naturaleza son —de acuerdo al lenguaje de la teoría de los juegos— de suma cero[107]. En dicho estado, las relaciones entre los individuos se caracterizan por la mutua defección y por suscitar estas, como ya se dijo, un juego de suma cero o en el mejor de los casos ganancias magras para todos. En efecto, lo que pierde *A* lo gana *B*. Pero el éxito de *B* es precario y aleatorio, por lo tanto, su posición sigue siendo vulnerable e incierta.

¿Cuáles son los móviles que inducen a los individuos a salir del estado de naturaleza? En primer lugar, el temor a la muerte violenta. Tal temor, es expresión del instinto de conservación que se manifiesta en el deseo de afirmar la propia existencia, aunque sea en desmedro de otras vidas. La existencia física constituye un requisito *sine qua non* para lograr cualquier otra cosa, puesto que la vida es nuestra realidad radical, en cuanto todas las demás realidades efectivas o presuntas están referidas a ella. Dicho de manera compendiada: el temor a la muerte se manifiesta como apego a la vida.

En segundo lugar, la búsqueda de la paz. Solo el reinado de la paz permitirá al hombre realizar sus fines, ya sean estos materiales o ideales. En el supuesto de que impere la paz, el hombre podrá disfrutar del producto de su trabajo, realizará sus metas particulares, vivirá con tranquilidad y podrá materializar sus metas individuales.

En tercer lugar, la apetencia de bienes necesarios para llevar una vida confortable, y la esperanza de que será posible obtenerlos por medio del trabajo, incita a los individuos a cooperar para salir del estado de naturaleza. Y solamente es posible disfrutar de la posesión de tales bienes si existe un ambiente que brinde las condiciones mínimas de seguridad.

Pero, si la naturaleza humana no cambia, ¿qué sucede con las motivaciones básicas del hombre cuando se constituye la

[106] Cf. Thomas Hobbes, *Leviatán*, FCE, México, 1982, p. 103.

[107] Cf. Robert Axelrod, *La evolución de la cooperación*, Alianza Editorial, Madrid, 1986.

sociedad política? Tanto sus motivaciones como los fines que estas persiguen continúan vigentes. Lo único que cambia es el medio para alcanzar el fin. Por lo menos al interior de la sociedad política queda terminantemente prohibido que los individuos usen la violencia para alcanzar sus fines particulares. Esta es confiscada y monopolizada por el Estado. Así, la violencia no se extingue, solo cambia de titular. En efecto, una vez que se constituye la sociedad política, ella queda afincada en el Estado.

Hasta aquí el planteamiento especulativo de Hobbes. Pero la información empírica recabada en los últimos 150 años, ¿confirma o refuta su tesis? El comportamiento de los individuos en las sociedades sin Estado, de acuerdo a lo que ha constatado la antropología empírica[108], es bastante similar al que imaginó Hobbes. Pero si tal comportamiento es casi idéntico, entonces, ¿en qué difiere de la hipótesis del autor del *Leviatán*? En que no existe una guerra de todos contra todos, de individuo contra individuo, como sostenía Hobbes. Lo que existe, según la antropología empírica, es una guerra permanente, pero de grupos contra grupos, clanes contra clanes, linajes contra linajes. Por cierto, en los pueblos que aún permanecen en el neolítico, «la posibilidad de la violencia y del conflicto armado está siempre presente»[109], porque «las sociedades primitivas son sociedades violentas; su ser social es un ser para la guerra»[110]. Pero si existen —en términos generales— coincidencias entre el comportamiento imaginado por Hobbes y el que describe la etnografía, entonces, ¿en qué se equivocó el filósofo inglés? El error de Hobbes fue de magnitud. ¿Por qué? Porque él sostuvo que en la guerra se enfrentaban únicamente individuos atomizados (sujetos singulares) y no colectividades, clanes o agrupaciones (sujetos colectivos). En conclusión, su desacierto radica en la magnitud —esto es, en la cuantía del sujeto— y no en la índole del tipo de interacciones que él imaginó que ocurrían entre los sujetos.

---

[108] Cf. Pierre Clastres, *Investigaciones en antropología política*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1996. Ernst Gellner, *Antropología y política*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1997. Georges Balandier, *Antropología política*, Ediciones Península, Barcelona, 1969. Marc Howard Ross, *La cultura del conflicto*, Editorial Paidós, Barcelona, 1995.

[109] Pierre Clastres, *Investigaciones en antropología política,* Editorial Gedisa, Barcelona, 1996, p. 203.

[110] Pierre Clastres, *ibidem*, p. 184.

Entonces, las discrepancias entre Hobbes y la antropología empírica son a nivel de sintonía fina; no obstante, ambos llegan a la misma conclusión. Así, por ejemplo, para el autor del *Leviatán* la guerra de todos contra todos no se caracteriza solo por la lucha *in actu exercito,* sino que también por la propensión a tomar las armas en cualquier momento. Al respecto precisa que la hostilidad, al igual que «la naturaleza del mal tiempo, no radica en uno o dos chubascos, sino en la propensión a llover durante varios días; así la naturaleza de la guerra no consiste en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo que no hay seguridad de lo contrario»[111]. Esta afirmación de Hobbes también es corroborada por la antropología empírica. Ella sostiene, en efecto, que las agrupaciones primitivas viven en «un estado de guerra permanente»[112], pero esto no implica necesariamente que los salvajes pasen «todo el tiempo haciendo la guerra»[113]; no obstante, están dispuestos a combatir en todo momento.

En conclusión, tanto Hobbes como la antropología empírica coinciden en diagnosticar que el hombre natural tiene cierta inclinación a la violencia y que ella, en parte, es amagada por la existencia de un poder común de temer, en algunos casos, o por la coerción social y cultural, en otros.

¿Cuál fue el mayor desacierto del filósofo inglés? Para la antropología empírica, el principal error de Hobbes fue haber creído «que la sociedad que persiste en la guerra de todos contra todos no es una sociedad; que el mundo de los salvajes no es un mundo social»[114]. En efecto, su desaguisado fue concebir al mundo primitivo como algo que no es propiamente humano; por consiguiente, también considera, aunque solo de cierta manera, a la violencia y la guerra como algo inhumano. Pero, paradójicamente, él fue el primero en comprender que el Estado está fundado en la violencia y que su misión es preservar la seguridad, el orden y la paz al interior de sus fronteras. Así, la hostilidad es expulsada del interior del espacio que controla

---

111 Thomas Hobbes, *Leviatán*, capítulo XIII.
112 Pierre Clastres, *ibidem*, p. 207.
113 Pierre Clastres, *ibidem*, p. 211.
114 Pierre Clastres, *ibidem*, p. 215.

el Estado, por lo cual la guerra de todos contra todos persiste, pero en el plano de las relaciones internacionales.

¿Es el hombre solo un animal racional?

Este apartado, a diferencia del anterior, es menos abstracto. En él intentaré, en primer lugar, explicar por qué el realismo político tiene una concepción trágica de la naturaleza humana. En segundo lugar, procuraré explicar por qué, según el realismo, el hombre no es un ser plenamente racional. Y, en tercer lugar, trataré de entrever por qué el realismo concibe al hombre como un ser potencialmente riesgoso.

En las diferentes visiones de la sociedad y la política subyace una concepción de la naturaleza humana que pocas veces es explicitada. Por cierto, tanto el realismo como el idealismo parten —sin declararlo de forma expresa— de un concepto de hombre[115]. Pero excepcionalmente algunos autores que suelen ser catalogados de realistas explicitan los supuestos antropológicos en que están afincadas sus reflexiones politológicas. Tal es el caso de Nicolás Maquiavelo[116], Thomas Hobbes[117], Baruch Spinoza[118], Carl Schmitt[119], Reinhold Niebuhr[120] y

[115] Cf. John Herz, *Realismo político e idealismo político*, Editorial Ágora, Buenos Aires, 1960, pp. 39-45. También véase el trabajo de Kenneth Waltz, *El hombre, el Estado y la guerra*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1970, pp. 38 y ss.

[116] Cf. Las reflexiones de Maquiavelo sobre la naturaleza humana están desperdigadas por toda su vasta obra. Para quien quiera espigar algunas de ellas, véase *El príncipe* (especialmente los capítulos XV al XVIII) y los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (sobre todo los capítulos 27, 30 y 37 del libro primero).

[117] Thomas Hobbes, *Leviatán* (especialmente el capítulo XIII).

[118] Cf. Baruch Spinoza, *Tratado político*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, pp. 77-81.

[119] Al respecto, véanse los siguientes escritos de Carl Schmitt: *El concepto de lo político* (Alianza Editorial, Madrid, 1991, pp. 87-93), *Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso* (Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1962, pp. 67-68), *La interpretación europea de Donoso Cortés* (Ediciones Rialp, Madrid, 1963, pp. 77-81).

[120] Al respecto, véanse los siguientes escritos de Reinhold Niebuhr: *La naturaleza del hombre y su medio* (Editorial Limusa-Wiley, México, 1967, pp.

Herbert Butterfield[121], entre otros. Este último compendia bastante bien la idea que está en el subsuelo de las construcciones intelectuales de los realistas, pues sostiene que «cuando se trata de la naturaleza humana, sea como materia de gobierno o reflexión sobre la vida, importa mucho saber por cuál de sus extremos se tomará la cosa»[122]. Es decir, si se parte del supuesto de que el hombre es un animal inocuo o, por el contrario, de que es peligroso por naturaleza. Los idealistas parten del primer supuesto y los realistas del segundo.

Estos últimos reflexionan a partir de la realidad factual, es decir, desde la experiencia histórica. Ella «les ha enseñado —según Spinoza— que existirán vicios mientras existan hombres»[123]; de modo que de nada sirve lamentarse de la naturaleza humana si ella no se puede cambiar. Asimismo tampoco resulta razonable vituperarla, pues ello implicaría execrarse a sí mismo, ya que sería una acusación que —en última instancia— tendría un efecto bumerang.

Los idealistas, por el contrario, razonan a partir de una concepción de la naturaleza humana que no existe en parte alguna. Ellos «conciben a los hombres —según Spinoza— no como son, sino como ellos quisieran que fueran. De ahí que […] no hayan ideado jamás una política que pueda llevarse a la práctica, sino otra, que debería ser considerada como una quimera que sólo podría ser instaurada en el país de la utopía o en el siglo dorado de los poetas, es decir, allí donde no hace falta alguna»[124].

41, 64 y 65) y *Rumbos de la comunidad* (Editorial Índice, Buenos Aires, 1964, en especial los capítulos I y II).

[121] Véanse los siguientes trabajos de Herbert Butterfield: *El cristianismo y la historia* (Editorial Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1957, pp. 39-59) y *El conflicto internacional en el siglo veinte* (Ediciones Peuser, Buenos Aires, 1961, pp. 31 y ss.).

[122] Herbert Butterfield, *El cristianismo y la historia*, Editorial Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1957, p. 54.

[123] Baruch Spinoza, *Ibidem*, p. 79.

[124] Baruch Spinoza, *op. cit.*, p. 78. En tal sentido, Butterfield, apunta —certeramente en mi opinión— que «es fácil forjar planes sociopolíticos para salvar el mundo, si contamos con una naturaleza humana a la medida de nuestros deseos y suponemos un cambio general en el corazón de nuestros semejantes. Y cuando tales planes andan mal, es fácil hallar un culpable, es fácil para el idealista presentar como por arte de magia la doctrina de la

El realismo político tiene una concepción trágica de la naturaleza humana. Su carácter trágico se advierte cuando los conflictos de valoraciones que estallan en la conciencia del sujeto suscitan palpitaciones de angustia, remolinos de dudas y miedos enervantes. Ellos retuercen los nervios y provocan sentimientos —tan exasperantes— como los de frustración, ira y culpabilidad. El *impasse* emocional en que cristaliza la pugna de apreciaciones rara vez es resoluble sin padecer algún tipo de costos, es decir, sin que el sujeto sufra algún tipo de contriciones, especialmente si él está en una encrucijada en la que es interpelado por valoraciones opuestas. Las tensiones que generan tales situaciones tienen un componente emocional, porque las estimaciones están enraizadas en las pasiones; de manera que los conflictos de apreciaciones al involucrar la emotividad, contribuyen a crispar aún más las fibras de la conciencia moral.

La conciencia de los sujetos (individuales o colectivos) está constantemente sometida a dilemas que pueden suscitar eventualmente desgarros psíquicos, cuando en ella irrumpen apreciaciones opuestas que pugnan por sojuzgarse unas a otras. Si los conflictos de valoraciones retuercen la conciencia del hombre, es porque en él coexiste una pluralidad de inclinaciones que no son plenamente compatibles entre sí y, por lo mismo, rara vez logran constituir un todo armónico. Y si los bienes morales no son contradictorios, por lo menos son discordantes. Por eso, cuando las incompatibilidades se radicalizan, el sujeto es zarandeado por las valoraciones opuestas y, en tal caso, la dinámica del conflicto lo puede llevar a padecer angustias y aflicciones.

¿Cuáles son esas pulsiones discordantes? Dos conglomerados de pasiones. Por un lado, está el conjunto de pulsiones que alienta a los sentimientos altruistas; por ejemplo, los de simpatía, piedad y compasión. Por otro, está el cúmulo de sentimientos que se derivan del miedo; así, por ejemplo, la sensación de vulnerabilidad, precariedad e inseguridad.

El miedo incita a la búsqueda de seguridad. Quien siente miedo percibe como amenazantes ciertas actitudes o comportamientos de sus congéneres. Pero la seguridad no se obtiene sin

condición pecadora del hombre, la cual debió de encarar clara y honradamente de entrada». Herbert Butterfield, *op. cit.*, p. 52.

costo alguno, es decir, sin lesionar otros bienes morales que pueden ser de similar envergadura e incluso igualmente valiosos.

Por eso, los conflictos de valoraciones se radicalizan, aún más, cuando se toma conciencia de que la extirpación de una amenaza no es gratuita. De hecho, para alcanzar la seguridad es necesario neutralizar aquellas entidades que son concebidas como atentatorias para la preservación del poderío y los intereses del sujeto. Pero la seguridad nunca se alcanza impunemente. Si ella se logra es a costa de otros sentimientos y valoraciones. Por eso, el antagonismo entre los referidos conglomerados de pulsiones (ya sea en un sujeto individual o colectivo) suscita tensiones psicológicas y fricciones morales. Tales resquemores dificultan la toma de decisiones. Incluso una vez que se adopta una resolución, su ejecución no está libre de titubeos, porque la incertidumbre sobre el desenlace del conflicto proyecta sus sombras no solo sobre el presente, sino que también sobre el futuro. Si se fracasa se tendrá que cargar con la culpa de haber vulnerado otros bienes morales sin obtener beneficios o compensación alguna a cambio de los sacrificios realizados, es decir, de los valores transgredidos. Solo el éxito puede contribuir, en parte, a limar la culpa por el «sacrilegio» cometido.

¿Qué sentimientos, en la práctica, tienen prioridad: los de simpatía y generosidad o la sensación de miedo y vulnerabilidad? No es posible responder de manera concluyente esta interrogante. La complejidad del mundo empírico es el principal obstáculo para zanjar tal dilema. Este se acentúa en la medida en que ambos tipos de pasiones exigen prioridad y, simultáneamente, pujan por ser satisfechas. Su demanda de exclusividad genera fricciones y desgarraduras en la conciencia del sujeto. Estas se explican, porque en los sujetos (individuales o colectivos) coexiste la necesidad de apertura hacia los otros y, al mismo tiempo, la propensión a desconfiar de ellos e incluso de destruirlos en el caso de que constituyan una amenaza para su seguridad. Tal contradicción se acentúa especialmente cuando estos se convierten en actores que luchan por la supervivencia en la arena política[125].

El idealismo, a diferencia del realismo, tiene una concepción optimista de la naturaleza humana. Por eso, solo se hace cargo

[125] Cf. John Herz, *op. cit.*, pp. 28-29.

de los sentimientos de piedad y simpatía, y suele negar u omitir los de antipatía y odiosidad. Y en virtud de ello, supone que todos los hombres, o la mayoría de ellos, son en esencia buenos[126]. El idealismo, en efecto, concibe al hombre como un ser nativamente bondadoso o, por lo menos, moralmente neutro. En el caso de que sea moralmente incoloro, confía en que la influencia de la buena educación extirpará los impulsos de hostilidad y, al mismo tiempo, potenciará los de empatía y solidaridad. Así, el proceso educativo permitiría cromar a los hombres con virtudes morales y convertirlos en seres buenos, sensatos y razonables. Esta alentadora concepción del ser humano permite comprender por qué el idealismo, a diferencia del realismo, está convencido de que la cooperación finalmente prevalecerá por sobre el antagonismo. Y gracias a ella la paz florecerá como un producto natural de la bondad del hombre.

Por eso, el idealismo no acepta aquella premisa del realismo que sostiene que los sujetos individuales y colectivos compiten, perennemente, acicateados por el miedo y la desconfianza. Tal competencia incita a los sujetos a emplear medios violentos para conquistar posiciones de poder que redunden en un incremento de su seguridad. Pero en virtud de la buena educación, según el idealismo, en algún momento la armonía cristalizará en un orden político justo y estable. Mas, tal esperanza implica desentenderse de un cúmulo de dificultades que el realismo considera insalvables, porque están ínsitas en la naturaleza humana[127].

Se puede conjeturar que la propensión del hombre a involucrarse en conflictos, al igual que su inclinación a agredir a sus congéneres, tiene sus raíces en las pasiones. Entendidas estas como el primado de lo irracional por sobre lo racional. Ellas serían las que azuzan el comportamiento hostil. Ellas, entonces,

---

[126] Si todos los hombres fueran buenos, como creen los idealistas, los grandes conflictos con su respectiva secuela de muerte y destrucción, no hubiesen ocurrido jamás. Pero el optimismo antropológico cierra los ojos ante la evidencia histórica y se empeña en sostener que los hombres son nativamente bondadosos. Por eso Butterfield se pregunta —con toda razón en mi opinión—, ¿cómo hemos llegado ha adoptar una concepción del ser humano que más se asemeja a la de las criaturas celestiales que a la del hombre? Cf. Herbert Butterfield, *op. cit.*, pp. 58, 97 y 98.

[127] Cf. John Herz, *op. cit.*, p. 45.

instigarían a la violencia y, por el contrario, la razón conduciría a la paz.

¿Será ello así? Sí, pero solo en cierta medida. ¿Por qué? Porque el primado de la razón no garantiza por sí mismo la ausencia de conflictos. Tampoco las pasiones incitan necesariamente al comportamiento hostil. Veamos el fundamento de ambas afirmaciones.

Las pasiones tienen un protagonismo en la conducta humana, pero no solo las buenas, sino que también las malas. Estas últimas giran en torno al eje miedo-violencia. Ellas, si no están disciplinadas por la racionalidad, se expresarán sin ningún tipo de inhibición y, en consecuencia, pueden dañar los intereses de otros seres humanos y, por supuesto, que también a la persona misma como entidad psicofísica. Pero no todas las pasiones azuzan a los hombres a tener comportamientos hostiles, puesto que también están, como lo expliqué más arriba, las pasiones que giran en torno al eje simpatía-piedad.

Pero la primacía de la razón por sí misma no garantiza la ausencia de comportamientos hostiles. La hipótesis de que la racionalidad del hombre conduce necesariamente a la paz es desmentida por la experiencia histórica y por nuestra propia observación de la realidad. En efecto, la razón permite diagnosticar amenazas cercanas y lejanas, y en ambos casos puede anticiparse a la concreción de ellas, realizando acciones preventivas tendientes a conjurar el peligro. En el plano estrictamente político, la experiencia histórica nos demuestra que tales acciones por lo general distan de ser pacíficas.

El saber histórico asimismo demuestra que el hombre mediante la razón produce artificios que le permiten potenciar los dispositivos fisiológicos con los que fue dotado por la naturaleza tanto para defenderse como para atacar. El hombre, a diferencia de otros seres vivos, libra sus batallas con medios técnicos[128]. Y mientras es más sofisticada su racionalidad, tam-

[128] Por eso, según el historiador Arnold Toynbee, «la amenaza a la supervivencia de la humanidad procede de la humanidad misma». En efecto, «la técnica humana, constituye un peligro mayor que los terremotos, que las erupciones volcánicas, que las tempestades, que las inundaciones, que las sequías». Arnold Toynbee, *Elige la vida*, Emecé Editores, Buenos Aires, 2002, p. 330 (en diálogo con Daisaku Ikeda).

bién es más sofisticada la producción de los instrumentos que inventa para sojuzgar o destruir a sus congéneres[129]. Las cifras así lo demuestran. La tasa de víctimas producto de la violencia, por cada millón de habitante, ha evolucionado de la siguiente forma desde los inicios de la revolución industrial hasta el comienzo de la era atómica: a mediados del siglo XVIII alcanzaba 90 muertos, a 150 a mediados del siglo XIX y a más de 400 a mediados del siglo XX[130].

El hombre, para el realismo político, tiene una irremisible inclinación a desconfiar de sus congéneres. Ello lo convierte en un ser riesgoso para sus semejantes. Pero tal inclinación no es permanente ni absoluta. No obstante, de vez en cuando se actualiza y cuando ello sucede adopta actitudes y conductas que van desde el recelo hasta la agresión preventiva para conjurar potenciales peligros.

La raíz de tal inclinación está en el miedo y la ambición. La sensación de miedo, en efecto, induce a los hombres a extirpar —o por lo menos a amagar— la raíz de aquello que suscita el temor. Y puesto que la sensación de miedo es detonada por aquello que se estima es una amenaza en ciernes, el hombre se anticipa a la agresión, o al perjuicio inminente, y decide adelantarse en la jugada antes de ser él perjudicado o atacado. Por tal motivo, lacera o destruye, preventivamente, aquello que él concibe como un peligro potencial.

¿Qué le permite al hombre prever los peligros? Es precisamente su dimensión racional la que lo faculta para anticiparse de manera especulativa a los eventos que él imagina que tendrán un efecto nocivo, ya sea para él como entidad psicofísica o para sus intereses materiales o ideales. Ante una eventualidad así, y con el propósito de amagar tal posibilidad, decide destruir aquello que él estima que constituye una amenaza para su seguridad.

La otra posibilidad es que el hombre actúe motivado por la ambición. En este caso, los motivos que lo incitan a tener una

[129] Cf. Reinhold Niebuhr, *El hombre moral en la sociedad inmoral*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1966, p. 56. También véase Carl Schmitt, *Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1962, p. 88.

[130] Cf. Philippe Braud, *Violencias políticas*, Alianza Editorial, Madrid, 2006, p. 22.

conducta hostil respecto de sus congéneres son los mismos que detonan el comportamiento que está acicateado por el miedo.

Pero, si los motivos son idénticos, ¿por qué distinguir, entonces, el miedo de la ambición? La ambición es una de las modalidades en las que suele manifestarse la sensación de miedo. Pero no se trata del miedo actual, es decir, presente y evidente. Más bien corresponde a lo que en el lenguaje cotidiano llamamos temor, entendido este como un miedo lejano e incierto, no obstante, lo suficientemente «real» como para influir en el comportamiento de quien lo padece. En efecto, la ambición —como conducta— es propulsada por el temor. Así, la ambición es expresión del temor y puesto que él no supone una amenaza patente, obra —por tal motivo— de forma menos imperiosa. Por eso, ella no incita a una conducta predatoria (respecto de sus congéneres) que tenga el carácter de apremiante, puesto que la necesidad no está en acto, pero insinúa vagamente su rostro a la distancia, en un porvenir previsible. La ambición induce a atesorar recursos que irroguen seguridad ante amenazas eventuales y tras tales amenazas por supuesto que está el miedo, aunque atenuado porque se encuentra en estado latente[131].

A modo de conclusión del capítulo

El realismo político desestima la idea de que el hombre es un ser armonioso y bondadoso, y se inclina, por el contrario, por una concepción conflictual de la naturaleza humana. De hecho, el espíritu agonal de esta se expresa en dos frentes: el interno y el externo. El primero tiene por escenario la mente de cada sujeto y el segundo, a las agrupaciones que ellos conforman.

Pero no toda tensión desemboca siempre en comportamientos violentos. Sin embargo, ningún hombre, ni sociedad alguna, está libre de padecerlos. Tampoco se puede determinar con toda exactitud cuándo va a estallar un conflicto, porque solo lo que es racional es predecible de manera cabal y el hombre es una

[131] Cf. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago, 1998, pp. 164-166, (parágrafo 30).

mixtura de racionalidad y pasiones. Él es, en efecto, solo parcialmente racional.

El hombre, para el realismo político, no es ángel ni bestia. De hecho, es potencialmente pacífico, manso y confiable; pero también es agresivo, irascible y riesgoso. Por cierto, en cada individuo coexisten los impulsos de cordialidad y hostilidad. Las proporciones varían, pero ambos están siempre presentes. Por eso, nunca ha existido un ser humano completamente abyecto o absolutamente virtuoso. Así lo constata Arnold Toynbee, desde el vasto horizonte de la historia universal, cuando sostiene que la naturaleza humana «es potencialmente buena y potencialmente mala» [132].

No obstante, tal simetría se torna confusa en el transcurso de la ejecución de conductas concretas. ¿Por qué? Porque la mayoría de las veces el hombre para conseguir un bien tiene que transgredir (o por lo menos preterir) a otro u otros bienes. Tales atropellos, independientemente de la justificación que tengan, se tornan *ipso facto* en un mal.

Pero pese a todas las insuficiencias de la naturaleza humana, el realismo político acepta resignadamente las imperfecciones del hombre. Por eso, asume con cierto desenfado la precariedad de la condición humana, las insuficiencias de la razón práctica y el carácter trágico del quehacer político[133].

[132] Arnold Toynbee, *op. cit.*, p. 330.

[133] Cf. Max Weber, *La política como profesión*, Editorial Espasa Calpe, Madrid, 1992, p. 148. Cf. Martha Nussbaum, *La fragilidad del bien*, Editorial Visor, Madrid, 1995, pp. 53-60. Cf. Walter Kaufmann, *Tragedia y filosofía*, Editorial Seix Barral, Barcelona, 1978, pp. 308-313.

Capítulo Tercero

Sobre la persistencia del conflicto

El objetivo de este capítulo es demostrar que la conflictividad es inherente a los sujetos individuales y colectivos. La aproximación al objeto de estudio se llevará a cabo desde la óptica del realismo político. El capítulo consta de cuatro apartados. En ellos se explora la conflictividad de manera progresiva. Por eso, el estudio avanza desde el contorno al dintorno de la idea. De hecho, el primer apartado solo tiene por propósito bosquejar los rasgos generales de la conflictividad. En el segundo se trata de brindar, desde una perspectiva cultural y politológica, una explicación y una definición empírica del antagonismo. En el tercero se acota el objeto de estudio a la dinámica política y se procede a distinguir entre conflictos polémicos y agonales. En el cuarto el estudio se circunscribe, finalmente, a la dimensión intrasíquica del antagonismo; este se expresa en el denominado conflicto de valores y tiene por escenario la conciencia del sujeto.

Rasgos generales de la conflictividad

La conflictividad es connatural a todas las agrupaciones humanas. Ninguna sociedad ha estado libre de ella y ninguna ha tenido éxito en su intento por conjurarla de manera definitiva[134]. Tal fracaso se explica porque sus causas, en última instancia, están enraizadas en la naturaleza humana. El conflicto

[134] Cf. Georg Simmel, *El conflicto. Sociología del antagonismo*, Sequitur, Madrid, 2010 (tal como lo consigna Jerónimo Molina en el estudio preliminar, este perspicaz trabajo de Simmel prefigura el posterior desarrollo de la sociología del conflicto y de la polemología).

—como posibilidad— es ineludible e inherente a cualquier tipo de agrupación, como en seguida lo trataré de demostrar.

El conflicto puede ser suscitado tanto por la existencia de metas contrapuestas como por intereses convergentes. En el primer caso, los actores valoran de modo diferente determinada entidad y al intentar uno imponerle sus apreciaciones a otro se suscita la disputa. En el segundo, la discordia es causada por la idéntica estimación de un bien, que al ser escaso su posesión se torna conflictiva. Entonces, el antagonismo respecto de los fines puede ser generado tanto por la heterogeneidad como por la homogeneidad de las valoraciones.

Pero eso no es todo, puesto que en la eventualidad de que exista consenso sobre la meta, el conflicto puede irrumpir como una disputa en torno a los medios para alcanzar el fin. Cuando ello ocurre las preguntas que surgen al interior de una asociación política son del siguiente tenor: ¿qué medios son los más idóneos para alcanzar el fin? ¿Los medios más idóneos, desde el punto de vista técnico, son —necesariamente— los menos onerosos desde el punto de vista político? ¿Quién asume los mayores costos y quién resulta menos perjudicado con la elección de determinado medio para alcanzar un fin? Así como no existen fines que sean moralmente neutros o incoloros, tampoco existen medios que sean inocuos o anodinos. En conclusión, el conflicto puede estallar tanto en torno a los fines como en torno a los medios para alcanzar un fin.

El conflicto puede estallar en cualquier tipo de interacción política, debido a que no existe un objeto único —exclusivo— que suscite las discrepancias. Cualquier entidad puede suscitar una discordia. Y si ella puede irrumpir en los más variados tipos de escenarios es porque la conflictividad es inherente, connatural, a toda agrupación humana. Entonces, el antagonismo no constituye un fenómeno anormal ni patológico que se elimine definitivamente de las relaciones humanas. Por el contrario, es normal que existan desavenencias, ya sea al interior de las agrupaciones políticas o bien entre ellas. De hecho, todas las sociedades históricas de las que se tienen noticias han experimentado algún tipo de disensiones.

Dada la diversidad de objetos que pueden suscitar discordias, como asimismo de motivos que las detonen, resulta im-

posible reducir las pugnas a un solo tipo de antagonismo y encontrar para ellas una explicación causal única. De igual forma, tampoco existe una modalidad única de resolverlos, aplacarlos o desactivarlos. Tal indeterminación se debe —en buena parte— a que los objetos y los motivos que llevan a los sujetos a entrar en conflicto son virtualmente infinitos.

En conclusión, la diversidad de entidades y de motivos polemógenos, como asimismo de fórmulas para resolverlos, se explica —básicamente— por la historicidad de la existencia humana, esto es, por la diversidad de valoraciones o estimaciones existente tanto en el tiempo como en el espacio.

Dos definiciones de conflicto

En este apartado glosaré dos definiciones de conflicto: una que enfoca su objeto de estudio desde una perspectiva general y otra desde la óptica de la ciencia política. La primera corresponde al antropólogo y politólogo Marc Howard Ross y la segunda al sociólogo y politólogo Julien Freund.

Es pertinente anticipar a fin de captar la lógica del argumento de Ross, que su definición remite en última instancia a los contextos culturales en los que transcurre el antagonismo. Para Ross, el conflicto «puede definirse como las acciones de dos o más partes que contienden por el control de materiales escasos o recursos simbólicos»[135]. Es probable, según Ross, que las interacciones entre las partes dependan de un número de factores que incluyen su relación previa y las significaciones culturales que los protagonistas impriman a sus conductas. La cultura asimismo determina qué recursos son considerados escasos y, simultáneamente, sanciona las estrategias que están permitidas y prohibidas para acceder a su control. Por consiguiente, el dispositivo cultural también posee pautas para resolver los disensos cuando ellos se presentan.

Atendiendo a que la noción de cultura ocupa un lugar central en su planteamiento me detendré un momento en ella.

---

[135] Marc Howard Ross, *La cultura del conflicto*, Editorial Paidós, Barcelona, 1995, p. 58.

¿Cómo concibe la cultura Ross? Este antropólogo y politólogo norteamericano maneja dos concepciones de cultura: una general y otra específica.

En cuanto a la primera (la general) consigna que «la cultura consiste en determinadas prácticas y valores comunes a una sociedad en particular, que vive en un lugar perfectamente delimitado»[136]. Así, la cultura constituye un repertorio de ideas, costumbres y valoraciones que orienta y da sentido al quehacer del grupo humano que la comparte. Tal dispositivo modela la conducta de los individuos, puesto que formatea sus actitudes y comportamientos; por consiguiente, los induce a actuar de determinada manera y a esforzarse por alcanzar aquellas metas que son estimadas como valiosas en sus respectivos orbes culturales[137]. Por cierto, la cultura —según Ross— insufla valía a determinadas entidades y al hacerlo las convierte en cosas valiosas y estas, por ser tales, pueden suscitar conflictos entre los sujetos. El ansia de poseer la entidad que devino en valor explica por qué en determinadas configuraciones culturales los sujetos invierten en determinados bienes, tangibles o intangibles, que brindan reconocimiento, distinción, prestigio social y estatus.

De estas consideraciones se desprende una idea crucial: no todas las culturas valoran de igual manera las mismas entidades; por lo tanto, cada conflicto hay que entenderlo en su contexto cultural. De hecho, las diferencias culturales contribuyen a explicar por qué la gente en un determinado tipo de sociedad siente que sus intereses se encuentran amenazados por ciertos eventos, mientras que en otra que posee una cultura diferente, los individuos enfrentados a similares circunstancias no creen ni por asomo que sus intereses estén en peligro.

La concepción específica de la cultura denota la existencia de normas, prácticas e instituciones que determinan qué hechos son considerados conflictivos, problemáticos o controversiales, pero al mismo tiempo proporcionan algunas orientaciones mínimas para resolver los antagonismos.

---

[136] Marc Howard Ross, *ibidem*, p. 44.

[137] Para una ilustración a nivel de análisis sociológico de las relaciones existentes entre metas culturales y metas individuales, puede consultarse a Robert Merton, *Teoría y estructuras sociales*, FCE, México, 1993. Véase el capítulo titulado «Anomia y estructura social».

Para explicar el alcance de la expresión *cultura del conflicto,* Ross retoma ambas concepciones de cultura y procede a enlazarlas del siguiente modo: «La cultura define lo que la gente valora y lo que la mueve a entrar en disputas; indica asimismo formas adecuadas de comportamiento en determinadas clases de controversias y configura las instituciones en que dichas controversias deben ser procesadas»[138]. Abarca, en suma, «todo aquello por lo que la gente lucha dentro de una sociedad; los rivales contra quienes lucha y la manera de determinar el resultado de la contienda»[139].

El mayor mérito del aporte de Ross estriba en remitir el motivo del antagonismo y la forma de resolución del mismo, al igual que el objeto que lo suscita, a la matriz cultural en el que él estalla. Así, la conflictividad queda impregnada de historicidad y, por consiguiente, también de humanidad, en cuanto ella sería connatural al género humano y a todos los ordenamientos culturales que el hombre ha creado.

Pero para los fines del presente estudio, la conceptualización más *ad hoc* del conflicto es la de Julien Freund. Por cierto, es la que tiene una mayor potencia interpretativa y explicativa. Tales características contribuyen a que dicho enfoque sea el más completo y el más concomitante con la visión politológica del conflicto.

¿Qué es el conflicto para Julien Freund? «*El conflicto consiste en un enfrentamiento por choque intencionado, entre dos seres o grupos de la misma especie que manifiestan, los unos respecto de los otros, una intención hostil, en general a propósito de un derecho y que para mantener, afirmar o restablecer tal derecho, tratan de romper la resistencia del otro eventualmente a través del recurso de la violencia, la que puede, llegado el caso, tender al aniquilamiento físico del otro*»[140]. De esta definición es pertinente enfatizar algunos elementos a fin de precisar cuáles son sus alcances.

El enfrentamiento o el choque es voluntario, es decir, que es de carácter intencional. Así por ejemplo, cuando dos ciclistas

---

[138] Marc Howard Ross, *La cultura del conflicto*, Editorial Paidós, Barcelona, 1995, p. 44.

[139] Marc Howard Ross, *Ibidem,* p. 44.

[140] Cf. Julien Freund, *Sociología del conflicto*, Editorial del Ministerio de Defensa, Madrid, 1995, p. 58. (La cursiva está en el original).

colisionan indeliberadamente, con todo lo dramático y bochornoso que puede ser el volcamiento, no corresponde calificarlo como conflicto. No obstante, si con posterioridad al impacto uno de los pedalistas manifiesta intención hostil, entonces se puede hablar de conflicto.

Los dos antagonistas deben ser de la misma especie. Esto implica que el conflicto es intraespecífico. Así por ejemplo, no corresponde hablar de conflicto entre el toro y el torero, y en general entre el hombre y los animales, aunque el enfrentamiento tenga por resultado el deceso de cualquiera de los dos: el vacuno o el matarife. Por ende, dicha situación no constituye conflicto, porque los sujetos de la relación son de diferentes especies.

La intencionalidad conflictiva implica una voluntad hostil porque existe la disposición de una de las partes, o bien de ambas, para causar perjuicio. Esto implica que basta la presencia del sentimiento de hostilidad en uno de los sujetos para que se suscite el conflicto, es decir, que es suficiente que uno de ellos tenga intención hostil para que se configure una situación conflictiva. Por otra parte, es pertinente consignar que existe toda una gradación de la hostilidad, que va desde la amenaza de privación de algún bien hasta la aplicación de la violencia. El uso de la fuerza puede tener por resultado, eventualmente, la destrucción física del otro.

El objeto del conflicto es generar la restauración de un derecho (positivo, natural o subjetivo) que se estima conculcado o bien la creación de una norma que pretende remediar una situación que se estima injusta[141]. En la mayor parte de los conflictos está presente cierto sentimiento de tener razón, de tener derecho a algo o de injusticia, en el sentido de una situación que se estima inicua[142]. Esto implica que toda discordia de alguna manera

[141] Así también lo consigna Ross, cuando afirma que «las situaciones objetivas por sí solas no causan conflicto, las *interpretaciones* de tales situaciones juegan un papel trascendental». Marc Howard Ross, *La cultura del conflicto*, Editorial Paidós, Barcelona, 1995, p. 31.

[142] En este contexto resulta ilustrativo el comentario de Lewis Coser, al señalar que «el hecho de que los sentimientos de hostilidad conduzcan a una conducta conflictiva *depende en parte de si la desigual distribución de derechos es o no considerada como una situación legítima*. En el clásico sistema de castas de la India, el conflicto entre las castas es raro, porque tanto las castas elevadas como las bajas aceptan las distinciones de cas-

trata de romper el *statu quo* dado, con el propósito de crear una nueva situación de equilibrio.

En el conflicto se trata de romper la resistencia del otro. Por cierto, los antagonistas tratan de doblegar la oposición de la contraparte, con el propósito de imponer una solución, un punto de vista, una determinada valoración de la realidad, etcétera. La parte vencedora para exigir el acatamiento de su voluntad puede recurrir a todas las artimañas imaginables[143]. El desenlace del conflicto supone el sometimiento (total o parcial) de uno de los antagonistas, ya sea a través de medios legítimos o ilegítimos.

La violencia permanece al acecho de todo conflicto. Esta siempre es un tipo de recurso al cual, en última instancia, se puede echar mano para intentar imponer la propia voluntad a otro(s). En cuanto a la aplicación misma de la fuerza, ella puede tener desde una motivación intimidatoria hasta la intención de causar la destrucción física del antagonista[144].

---

tas. La *legitimidad* es una de las variables concomitantes, una variable decisiva, sin la cual es imposible predecir si los sentimientos de hostilidad que resultan de una desigual distribución de los derechos y privilegios, conducirán realmente a una situación de conflicto. Para que ocurra un conflicto social entre los grupos positiva y negativamente privilegiados, ellos primero han de adquirir la conciencia de que, en realidad, son negativamente privilegiados. *Deben adquirir la convicción de que son negados ciertos derechos que les corresponden*. Han de rechazar cualquier justificación que se dé a la distribución tradicional de derechos y privilegios». Lewis Coser, *Las funciones del conflicto social*, FCE, México, 1965, p. 40 (introduzco cursivas en la cita, a fin de enfatizar las ideas claves).

143 No obstante lo señalado, se ha intentado ordenar la heterogeneidad de medios construyendo tipologías de formas de poder. Para una visión sinóptica de las diferentes tipologías, véase Tomás Ibáñez, *Poder y libertad*, Editorial Hora, Barcelona, 1983, pp. 39 y ss.

144 Nótese que Freund no señala que la violencia constituya una nota característica que se expresa de manera ineluctable en todo conflicto. En efecto, estimo que Freund, o su traductor, utiliza cautamente la palabra *eventual,* ya que esta indica aleatoriedad y no altas probabilidades de ocurrencia como el vocablo *virtual,* en cuanto este último denota algo que está en potencia y que está a punto de transformarse en acto. Estas consideraciones me llevan a concluir que no todo conflicto tiene necesariamente una salida acompañada de violencia física. El uso de la palabra *eventual* le permitirá, posteriormente, a Freund efectuar la distinción entre conflictos polémicos y conflictos agonales. En cambio para otros

Conflictos polémicos y conflictos agonales

Freund al utilizar la palabra «eventualmente» en su definición de conflicto, queda habilitado para establecer posteriormente su novedosa distinción entre conflictos polémicos y agonales. ¿Cuáles son las diferencias entre ambos? Para responder a esta interrogante es pertinente determinar cuáles son las notas constitutivas de cada uno de ellos.

En primer lugar, los conflictos polémicos se caracterizan por la inminencia del uso de la fuerza como medio para zanjar una situación contenciosa, a fin de romper la resistencia del «otro». Esto implica que la coacción física se presenta como la principal vía para dirimir la situación conflictiva. Por tanto, la primera nota distintiva de los conflictos polémicos es el uso abierto o inminente de la violencia.

En segundo lugar, el «otro» es internalizado como enemigo, lo que supone que en última instancia se le puede combatir físicamente. Dicho de otro modo, en los conflictos polémicos el adversario deviene en una amenaza mortal, a la que es preciso destruir para asegurar la propia supervivencia.

En tercer lugar, en este tipo de conflictos la intención de emplear la violencia se manifiesta abiertamente; por consiguiente, la posibilidad de recurrir a la fuerza opera simultáneamente como un elemento disuasivo y ofensivo.

En la práctica el conflicto polémico se manifiesta de dos maneras: como enfrentamiento bélico entre Estados soberanos (es decir, como guerra en el plano de las relaciones internacionales) y como lucha armada al interior de la asociación política (es decir, como guerra civil). En este contexto es pertinente precisar que corresponde hablar de guerra civil cuando al interior de un Estado las partes en pugna proceden a resolver sus diferencias por medios violentos[145], negando de esta forma lo que constituye la esencia del Estado: el monopolio que este tiene de los medios de coerción física.

---

autores, como Lewis Coser, el conflicto siempre «implica el uso de la fuerza» (*op. cit.*, p. 153). Un poco más adelante, Coser reafirma la referida idea cuando señala que «cualesquiera que sean los objetivos de las partes en conflicto (…) es necesaria la fuerza para lograrlos» (p. 154).

[145] Cf. Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Alianza Editorial, Madrid, 1991, p. 62. Cf. Julien Freund, *La esencia de lo político*, Editora Nacio-

Por último, las acciones polémicas se clasifican, de acuerdo a su grado de racionalidad, en lucha y combate. En la lucha la hostilidad se manifiesta como violencia espontánea, carente de organización y desprovista de todo plan de acción a seguir. Por el contrario, el combate implica una racionalización de la hostilidad, una adecuación de los medios a los fines, por lo cual la fuerza es empleada de acuerdo a un plan previamente concebido.

En cuanto a los conflictos agonales, las notas distintivas de estos son las siguientes:

En primer lugar, el uso de la violencia en los conflictos agonales está prohibido. De hecho, la confrontación (más o menos violenta) de los conflictos polémicos deviene en rivalidad o competencia.

En segundo lugar, en los conflictos agonales el «otro» es internalizado como adversario y no como enemigo. El estatus de adversario que adquiere el antagonista supone la existencia de algún tipo de normas explícitas que regulan la contienda. No se trata de imponer la voluntad al «otro» cueste lo que cueste, sino de doblegar su resistencia por medios definidos de antemano, los cuales renuncian a la posibilidad de vulnerar la integridad física de la contraparte. Esto no implica en modo alguno que en los conflictos agonales esté siempre ausente la odiosidad. De hecho, esta suele existir, pero no puede devenir impunemente en violencia.

En tercer lugar, la conducta conflictiva se manifiesta básicamente como competencia y rivalidad. ¿Cuál es la diferencia entre ambas? Existe competencia cuando es desconocida la cuantía de las entidades que constituyen la contraparte y la magnitud precisa del daño causado. Por otro lado, existe rivalidad cuando se cumplen las siguientes condiciones: a) que es conocida la identidad y las intenciones de la contraparte, en cuanto el antagonista está individualizado, es decir, que se sabe quién es; y b) que la contraparte constituya positivamente una amenaza para los intereses propios o un obstáculo para lograr los objetivos que los sujetos de la relación se han propuesto.

En suma, lo que caracteriza a los conflictos agonales es que tienen por escenario un ambiente en el cual existe un sistema de

---

nal, Madrid, 1968, pp. 559, 562 y 563. Cf. John Rex, *El conflicto social*, Editorial Siglo XXI, Madrid, 1985, pp. 94 y ss.

reglas para inhibir la utilización de la fuerza. Tales reglas generalmente están fijadas de antemano y tienen por propósito, por una parte, normar la conducta de los contrincantes y, por otra, otorgar criterios para determinar el desenlace de la contienda, precisando para ello las condiciones de la victoria. Por tanto, ellos suponen la existencia de una asociación política en la que impera la concordia interna y una sociedad en la que el árbitro supremo es el Estado.

Asimismo, cabe consignar que en estricto rigor no corresponde hablar de conflicto agonal en el plano externo, porque en él no existe ninguna entidad soberana que otorgue normas obligatorias para todos los miembros de la comunidad internacional en lo que al uso de la violencia se refiere. Y las normas que de hecho regulan las relaciones entre los actores de la escena internacional son acatadas por estos en vistas a un buen entendimiento entre las partes, pero en estricto rigor no tienen ninguna fuerza constrictiva para exigir legítimamente obediencia. Esto implica que en el plano de las relaciones internacionales no corresponde hablar de uso legítimo de la violencia, porque ella es un recurso que se administra de acuerdo a los intereses de los Estados y su único fundamento es la voluntad soberana de los mismos. Desde el punto de vista del realismo político, en efecto, la soberanía de un Estado se extiende hasta donde su poder se lo permite[146].

La conflictividad al interior del sujeto

La situación de un individuo que vive en una sociedad compleja es análoga a la de un punto constituido por el cruce de las hebras de una telaraña. Un individuo —desde dicha perspectiva— es un nodo que está conformado por la intersección de varias líneas de fuerza que tiran de él, pero que simultáneamente lo configuran como sujeto social. Tal convergencia dota al sujeto de una pluralidad de aristas que fortalecen su inserción en el mundo. Pero también lo pueden tensar. Pueden, incluso, llegar a desgarrarlo. Ello suele ocurrir cuando una de las hebras —del

[146] Cf. Luis Oro Tapia, *El poder: adicción y dependencia*, Brickle Ediciones, Santiago, 2006, pp. 21-32.

tejido social en que está inserto— tira de él con la expectativa de monopolizarlo. Pero tal demanda de exclusividad va en desmedro de otras aristas que igualmente contribuyen a conformar su personalidad. En tales circunstancias una lealtad ahoga a la otra, una arista quiebra a la otra, y así el sujeto queda fracturado.

Por eso, no es insólito que a un sujeto que vive en una sociedad compleja se le planteen dilemas, e incluso encrucijadas, que no solo lo hacen entrar en pugna consigo mismo (conflicto unipersonal o intrasíquico), sino que asimismo con otros sujetos (conflicto social, en el más amplio sentido de la palabra). Tal situación no es infrecuente en las sociedades pluralistas, especialmente cuando estallan conflictos de bienes que involucran a un individuo que participa simultáneamente en diferentes esferas de la sociedad y más aún si él tiene intereses comprometidos en distintos ámbitos de ella. Dichos intereses pueden ser de diversos tipos y de diferentes magnitudes.

Dada la índole de las sociedades pluralistas un mismo sujeto puede ser afectado, a raíz de un mismo evento, de manera positiva en un ámbito y de manera negativa en otro. ¿Qué hacer? ¿Cuál de ellos preterir? ¿Por cuál de ellos abogar? Proteger a uno implica vulnerar —o por lo menos postergar— a otro u otros. Tal eventualidad no es insólita en las sociedades complejas, pues en ellas «en casi todas las tomas de posición importantes de hombres reales se entrecruzan y entrelazan las esferas de valores»[147]. De hecho, al hombre le atan obligaciones hacia diversos *philoi*, es decir, con diferentes «familias» de sentimientos y es tironeado por cada una de ellas[148]. Por cierto, la afectividad de los individuos es interpelada y requerida por distintas pasiones, las cuales suelen exigir exclusividad. Pero tal demanda de monopolio, a veces es incompatible con impetraciones de similar índole que provienen de otras pasiones que están enraizadas en otros intereses y otras esferas de valor.

Pese a la evidencia empírica, los conflictos de valores tienden a ser negados por la tradición intelectual occidental. El ra-

[147] Max Weber, *Teoría de las ciencias sociales*, Ediciones Ercilla, Santiago, 1988, p. 91. También véase Max Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1993, p. 238.

[148] Cf. Martha Nussbaum, *La fragilidad del bien*, Visor, Madrid, 1995, p. 98.

cionalismo ha intentado, sin mayor éxito, expulsar la dimensión trágica (ya sea de la vida individual o colectiva) que conlleva toda contienda de bienes[149]. Desde la perspectiva de dicha tradición la pugna de valores suele ser considerada «como una patología del pensamiento social y moral, y como algo que debe superarse, ya sea teorizando, como lo hace la tradición de la filosofía analítica y sus ancestros, o mediante un proceso histórico, como la interpretación hegeliana y marxista»[150]. Pero los valores rara vez conforman un entramado de bienes que coexisten sin fricciones entre sí. De hecho, en la vida, tanto de

[149] ¿Cuándo una situación es trágica? En las situaciones trágicas se produce una colisión de modos de pensar, sentimientos y valoraciones, ya sea en la conciencia de los individuos o al interior de las agrupaciones que ellos conforman. Los conflictos trágicos son difícilmente dirimibles. ¿Por qué? Porque en ellos no se suscita una lucha entre el bien y el mal, sino que entre valores que son igualmente dignos, pero que en determinadas circunstancias no solo son incompatibles, sino que además se autoexcluyen con vehemencia. Y cuando ello ocurre se produce un desgarro en la conciencia moral del sujeto. Por cierto, estamos en presencia de un conflicto trágico cuando existen requerimientos morales opuestos que recaen sobre un mismo sujeto, pero con el agravante de que ninguno de los valores en pugna supedita al otro sin que, al menos, uno de ellos resulte lesionado. En conclusión, el conflicto trágico no es entre el bien y el mal, sino que entre posiciones que son parcialmente razonables, puesto que siempre existen porciones de sensatez en cada una de ellas. Sin embargo, dichas posiciones no se auto-interpretan como puntos de vistas parciales, sino que —por el contrario— como perspectivas únicas, absolutas e incontrovertibles. Motivo por el cual ambas son intransigentes y se excluyen mutuamente (Cf. Walter Kaufmann, *Tragedia y filosofía*, Seix Barral, Barcelona, 1978, pp. 308-313. Véase también el trabajo de Martha Nussbaum, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Visor, Madrid, 1995, pp. 53-60).

[150] Bernard Williams, *La fortuna moral. Ensayos filosóficos 1973-1980*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1993, p. 98. Pero si el antagonismo de valores no es necesariamente patológico, ni es consecuencia de un desliz de la razón; entonces sería «un error considerar la necesidad de eliminar el conflicto como una demanda puramente racional, del tipo que se aplica a un sistema teórico» (Bernard Wlliams, *op. cit.*, p. 109). Además, el intento de superar de manera definitiva el conflicto es una de las características del pensamiento utópico. Su forma básica, consiste en «suponer que se puede alcanzar una sociedad en que todas las características humanas genuinamente valiosas puedan exhibirse igual y armoniosamente» (Bernard Williams, *op. cit.*, p. 103).

los sujetos individuales como colectivos, los valores distan de estar perfectamente ensamblados. Motivo por el cual entre ellos surgen discordias, arritmias, disonancias.

¿Por qué los valores no constituyen un conjunto armónico, un puzzle de piezas que calzan cabalmente o una sinfonía en la que cada nota está en concordancia con las demás? Porque ellos son *plurales, inconmutables y conflictivos*. ¿Qué denota cada una de dichas propiedades?

El hecho de que sean *plurales* significa que existen diferentes familias de valores que pueden estar entre sí en relación de conflicto o cooperación. Esto implica que pueden existir incompatibilidades o, por el contrario, avenencias entre ellas. El origen de tal pluralidad remite a las diferentes concepciones de la realidad, del mundo y de la vida que tienen tanto los individuos como las agrupaciones que ellos conforman. Una cultura pluralista supone una visión del mundo basada en la creencia de que la diferencia, y no la semejanza, el disenso, y no la unanimidad, el cambio, y no la inmutabilidad, constituyen la vida buena[151]. Por lo cual las probabilidades de que estallen conflictos de valoraciones se incrementan en ella.

¿Qué significa que los valores últimos sean *inconmutables*? Significa que los valores, y sobre todo los valores teleológicos (como la salvación del alma, la vida, la libertad, la igualdad, la seguridad), no se pueden permutar —para evitar la discordia— por otros valores sin que en el canje cada uno de ellos permanezca incólume, es decir, sin que pierdan algo de su valía y dignidad. De hecho, las fricciones entre los valores, o entre las familias de valores, no se pueden reducir a cero mediante la construcción de jerarquías de bienes o de sistemas racionalmente perfectos, pero inviables en la práctica. Tal irreductibilidad implica dos cosas. Primera: que la colisión entre ellos es, en última instancia, ineludible. Segunda: que la confrontación de bienes necesariamente conlleva perjuicio para una de las partes en conflicto o para ambas. Y puesto que los valores se hacen operativos a través de conductas concretas —que asumen suje-

[151] Cf. Giovanni Sartori, «Los fundamentos del pluralismo», en revista *La Política*, Nº 1, 1996, pp. 110-112.

tos individuales o colectivos—, las pérdidas de valía y dignidad también recaen sobre sujetos concretos.

Por eso, quizás, la necesidad de superar el antagonismo de valoraciones y las dolorosas fracturas morales que él suscita —tanto a nivel individual como colectivo— obedece más a una compulsión existencial (individual o social) que a un imperativo del pensamiento racional o a una exigencia exclusivamente lógica, debido a las laceraciones que tal antagonismo produce en la conciencia moral del sujeto.

Si las relaciones entre las familias de valores, o entre los valores al interior de una misma familia, son *conflictivas* es porque entre ellas —o ellos, según corresponda— existen incompatibilidades que son insuperables. Ahora bien, para que el antagonismo entre los valores en pugna se atenúe es necesario que ocurra una de las siguientes posibilidades:

a) Que uno subordine a otro. En tal caso, la simetría (entendida como un contrapunto o relación de antípodas) deviene en asimetría. Por consiguiente, uno de ellos se torna más valioso y más digno en desmedro del otro.
b) Que ambos lleguen a un acuerdo condicionado. En tal caso, ambos se relativizan y pierden así algo de su valía y dignidad.
c) Que uno destruya a otro. En tal caso, uno deprecia o niega radicalmente al otro, hasta el punto de convertirlo en *algo* «no valioso» o, simplemente, en un «antivalor».

¿Cuáles son las consecuencias de tal pugna? El antagonismo, en los tres casos mencionados produce ciertos costos que deben ser asumidos por una de las partes en pugna o bien por ambas. Así, por ejemplo, en los escenarios *a* y *c* solo uno de los valores en pugna resulta damnificado, y en el escenario *b*, ambos resultan parcialmente lesionados.

Planteadas así las cosas, es plausible afirmar que no existe un canon absoluto que tenga validez universal e intemporal —esto es, un referente incontrovertible, ubicuo y ucrónico— a partir del cual se resuelva cualquier antagonismo de valoraciones, que se presente en cualquier sociedad y en cualquier tiempo histórico. En consecuencia, desde el punto de vista puramente existencial —es decir, histórico y concreto—, los conflictos de valoraciones difícilmente se resuelven sin que una de las partes

en pugna (o bien ambas) resulten, por lo menos, parcialmente damnificadas.

A modo de conclusión del capítulo

El conflicto no se puede extirpar de la vida sociopolítica. Es posible alterar sus objetivos, sus medios y su objeto —es decir, la entidad que lo suscita—, e incluso es posible controlar su intensidad, pero no es posible eliminarlo. Puede ser polémico o agonal, puede estallar entre sujetos individuales o colectivos, o bien puede tratarse de conflictos íntimos que se desarrollan en la mente de cada individuo, pero cualquiera sea su forma y su escenario es imposible conjurarlo de manera definitiva. Se puede detestarlo, pero no negarlo. ¿Significa esto que la paz es una quimera? No, pues la paz —desde la perspectiva del realismo político— no es otra cosa que el aplazamiento de la lucha desembozada. La conflictividad en los períodos de paz deviene en formas menos ostensibles de antagonismo, de tal modo que la pugna se insinúa de manera discreta y con un bajo nivel de intensidad. Ella, en efecto, puede decrecer en magnitud y mudar la forma en que se expresa, pero no se extingue, sigue vigente de manera latente. En conclusión, el conflicto es connatural a la política, motivo por el cual él persiste y no se puede erradicar, pero sí atenuar y controlar parcialmente[152].

[152] Al respecto, véanse los siguientes trabajos de Max Weber: *Ensayos sobre metodología sociológica*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1993, p. 247. Cf. *Economía y sociedad*, FCE, México, 1992, pp. 31 y 1096. Cf. *Escritos políticos,* Alianza Editorial, Madrid, 1991, p. 166.

Capítulo Cuarto

Sobre el equilibrio de poder

Este capítulo consta de seis apartados y tiene por propósito configurar la noción de equilibrio de poder. En el primer apartado se lleva a cabo una delineación general del concepto; en el segundo se trata de auscultar de qué supuestos parte y cuáles son sus alcances y limitaciones; en el tercero se identifican algunas de sus funciones; en el cuarto se precisa qué requisitos son necesarios para su buen funcionamiento; en el quinto, se explora de qué manera incita a llevar a cabo políticas de alianzas; y, finalmente, en el sexto se evalúa de qué forma, a pesar de sus imperfecciones, él puede contribuir a la paz.

Noción general

Para que corresponda emplear la expresión equilibrio de poder es necesario que existan, por lo menos, dos actores políticos de similar envergadura que estén relacionados y que, además, pugnen por controlar ciertos bienes que susciten controversias entre ellos, pero evitando que sus disputas alcancen el umbral de la confrontación física directa y sistemática.

La noción de equilibrio de poder no ha gozado de buena fama durante el siglo xx, su punto más bajo en el ranking de la estimación política y politológica fue, según Hedley Bull, después de la Primera Guerra Mundial[153]. Pero las reticencias que tal noción provoca no son recientes, sino que de antigua data. Ellas cristalizan, a grandes rasgos, en cuatro ideas que están

[153] Hedley Bull, *La sociedad anárquica*, Editorial Catarata, Madrid, 2005, p. 159.

ancladas en diferentes tradiciones: la del imperio universal[154], la del gobierno planetario[155], la del orden legal mundial[156] y la del orden pacífico espontáneo[157].

Desde el punto de vista práctico, la búsqueda y preservación de los equilibrios de poder para evitar la guerra es una preocupación constante de los estadistas que suscriben la visión realista de la política y, desde el punto de vista teórico, es una de las ideas emblemáticas y más fácilmente identificable de la denominada escuela realista[158]. Por ello, quizás, es la única idea de las que conforman la noción de realismo político que ha sido estudiada de manera expresa desde la época de David Hume en adelante. No obstante, habrá que esperar hasta el siglo xx para que se teorice sobre ella[159]. Los estudios

---

154 Cf. Dante Alighieri, *Monarquía*, Editorial Tecnos, Madrid, 2009. Un análisis contundente y preciso de la teoría del imperio universal de Dante se encuentra en el libro de Hans Kelsen *La teoría del Estado de Dante Alighieri* (KRK Ediciones, Oviedo, 2007, especialmente pp. 261-288).

155 Cf. Jacques Maritain, *El hombre y el Estado*, Editorial del Pacífico, Santiago, 1974. Véase el capítulo VII «El problema del gobierno mundial».

156 Cf. Immanuel Kant, *Sobre la paz perpetua*, Editorial Tecnos, Madrid, 1998. Al respecto, véase el esclarecedor estudio preliminar que Joaquín Abellán realiza en la citada edición. Para tener una noción sinóptica y, a la vez, analítica de la idea que tenía Kant de las relaciones internacionales, véase el artículo de Carlos Miranda «Vigencia de Hobbes y Kant en el análisis de la política internacional», incluido en el libro *La filosofía como pasión* (Editorial Trotta, Madrid, 2003, pp. 315-327).

157 Cf. Francis Fukuyama, «¿El fin de la historia?» En revista *Estudios Públicos,* Nº 37, Santiago de Chile, 1990. Para un análisis crítico de la tesis de Fukuyama sobre el particular, véase el artículo de Luis Oro Tapia «¿El fin de la historia? Notas sobre el espejismo de Fukuyama», en revista *Enfoques de Ciencia Política*, Nº 7, Santiago de Chile, 2007.

158 Cf. Cristián Garay Vera y José Miguel Concha, «La alianza entre Chile y Bolivia entre 1891 y 1899. Una oportunidad para visitar la teoría del equilibrio», en revista *Enfoques de Ciencia Política*, Nº 10, Santiago de Chile, 2009. Cf. Cristian Ovando, «La seguridad internacional en la proyección de Chile hacia el Cono Sur: ¿desde la doctrina de la seguridad nacional hacia la construcción de comunidades de seguridad o la emergencia de la securitización?», en *Revista de Relaciones Internacionales, Estrategia y Seguridad*, vol. 7, N° 2, Bogotá, 2012.

159 Una excepción la constituye el jurista Emmerich Vattel, quien llegó a elaborar a mediados del siglo xviii una definición mínima del concepto, en los siguientes términos: el equilibrio de poder es «un estado de las cosas

anteriores son, por lo general, históricos y descriptivos, como el del mismo Hume, por ejemplo[160].

Consideración preliminar

Los actores políticos (individuales o colectivos) compiten por controlar recursos escasos. Un recurso crucial es el poder. Él es un medio ineludible para alcanzar cualquier fin —sea este de la índole que sea— y es ello, precisamente, lo que lo convierte en uno de los bienes más preciados. Es preciado, porque es apetecido por quienes carecen de él y es atesorado con celo por quienes poseen una fracción de él.

¿En qué radica su valía? En que él es un medio indispensable para afrontar la precariedad de la existencia y para contrarrestar la sensación de miedo e inseguridad que tal condición suscita. Desde este punto de vista, la lucha por el poder es, en última instancia, una lucha por la supervivencia y, en tal sentido, tiene que ver con la vida y la muerte de seres humanos concretos o, dicho en términos más suaves, con el modo de vida de las personas y también con la manera cómo ellas mueren.

La acumulación de poder de unos genera temor en otros. ¿Por qué motivo? Porque en la medida en que los primeros aumentan su poderío, disminuye el poder de los segundos y, por consiguiente, también su seguridad. Por cierto, el deseo de un actor político de contar con una seguridad absoluta significa la inseguridad radical de todos los demás. Por eso, tal seguridad no se obtiene a través de un arreglo consensuado —como, por ejemplo, a través de negociaciones—, sino que por medio del sometimiento compulsivo de las otras unidades políticas. Así, la búsqueda de la seguridad total, a través de la coerción, incita a los sojuzgados a la rebelión permanente[161]. Quien corre tras el espejismo del milenio de paz destruye lo que trata de lograr, en

---

tal que ningún poder está en una posición preponderante de forma que pueda imponer su ley a los demás». Citado por Hedley Bull, en su obra anteriormente referenciada (cf. p. 153 de dicha obra).

[160] Cf. David Hume, *Ensayos políticos*, Editorial Tecnos, Madrid, 2006, pp. 147-154.

[161] Cf. Henry Kissinger, *Un mundo restaurado*, FCE, México, 1974, pp. 12, 190, 235 y 237.

cuanto la búsqueda de él, paradójicamente, lo aleja de la *pax et tranquillitas* y lo obliga a convivir a diario con el fantasma de la sedición y la guerra sin fin[162]. Si una potencia realizara todos sus deseos, obtendría la seguridad absoluta —vale decir, una escena internacional libre de amenazas externas—, con lo cual todos los problemas internacionales tendrían una maleabilidad similar a la de los asuntos internos. Pero tal logro convertiría a esa potencia en un Estado policial, porque viviría constantemente amagando rebeliones y sediciones.

Si la paz es una meta esquiva, incluso para un actor poderoso que trata de asegurarla mediante la fuerza, la pregunta que surge es: de qué manera, entonces, es más factible aproximarse a ella. La paz, para el realismo político, es producto de la mutua disuasión. Ella es una mixtura de temor y seguridad. La paz es un bien frágil que prospera al alero del equilibrio de poder y puesto que él se sustenta en una correlación de fuerzas que está sujeta a constantes reacomodos, su índole es fatalmente deleznable. Pero, ¿por qué la paz resultante es volátil? Porque el equilibrio en que ella se asienta es inestable, perecedero e incierto.

¿En qué radica la volubilidad del equilibrio de poder? En que los actores que participan del equilibrio nunca están plenamente satisfechos con la posición que en él ocupan. Ellos siempre aspiran a algo más. Por tal motivo, cada uno de ellos trata de mejorar su posición relativa en desmedro de los demás. Los

[162] Así, por ejemplo, los gobernantes alemanes sucesores de Otto von Bismarck tratando de lograr la seguridad total para su país, amenazaron —según Kissinger— a todas las demás naciones europeas con una inseguridad que dio lugar, casi automáticamente, a una coalición de contrapeso (Cf. Henry Kissinger, *Diplomacia*, FCE, México, 1995, p. 167). Posteriormente, en la segunda mitad de la década de 1930, Adolfo Hitler también exigía seguridad para Alemania, pero era imposible que Alemania alcanzara el grado de seguridad al que ella aspiraba, sin convertirse en una amenaza para los restantes Estados europeos. En la eventualidad de que un Estado logre la seguridad, será a costa de la inseguridad radical de todos los demás. Por eso, «aquellos que exigen seguridad absoluta constituyen un terrible peligro en cualquier período histórico. Me pregunto —dice Butterfield— si no será una ley el hecho de que ningún Estado logre la seguridad que desea sin inclinar la balanza hasta convertirse en una amenaza para sus vecinos». Herbert Butterfield, *Conflicto internacional en el siglo veinte*, Ediciones Peuser, Buenos Aires, 1961, p. 77.

esfuerzos que cada cual realiza en dicha dirección son vistos con desconfianza, o por lo menos con preocupación, por el resto de la comunidad. Así, las estrategias orientadas a maximizar el poderío —y los beneficios que él irroga— alteran la correlación de fuerzas y acentúan la inseguridad y la incertidumbre al interior del sistema de equilibrio. Por eso, Niebuhr ha definido al equilibrio de poder como una anarquía parcialmente controlada[163].

No obstante —y aunque parezca un contrasentido—, es la insatisfacción relativa la que brinda estabilidad al sistema. ¿Por qué? Porque si un actor se encontrara totalmente satisfecho, una consecuencia de su complacencia sería el que otros se sientan aún más vulnerables y descontentos que en la víspera. Puesto que, en tal caso, estos últimos tienen poco que perder y mucho que ganar (debido a sus escasos niveles de satisfacción), probablemente, pugnarán por revertir la distribución de poder, con la expectativa de mejorar su posición relativa. Tal propósito los incitaría a soliviantar las bases en que reposa el equilibrio, e independientemente del éxito que tengan en su cometido, podrían perturbar el orden y así se incrementaría aún más la inestabilidad connatural a todo sistema de equilibrio.

Como el equilibrio de poder no puede satisfacer plenamente a cada miembro del sistema internacional, su éxito radica en mantener los índices de insatisfacción sin que alcancen el nivel de la frustración y menos aún el de la ira. De ocurrir esto último, aquellos que se sientan en una situación muy desmejorada tratarán de alterar el orden internacional a través de la violencia.

Entonces, lo que garantiza la estabilidad del sistema es la complacencia *relativa* de sus miembros. Así, su supervivencia estriba, paradójicamente, en la existencia de expectativas parcialmente insatisfechas. Pero ellas tienen que ser de menor cuantía, de tal modo que no ameriten poner en tela de juicio la totalidad del orden vigente. De hecho, él —pese a sus imperfecciones— permite resolver algunas controversias sin que los antagonistas lleguen a la confrontación física directa.

Desde el punto de vista de las anteriores consideraciones, se puede concluir que la paz, para el realismo político, es solo un

[163] Cf. Reinhold Niebuhr, *Ideas políticas*, Editorial Hispano Europea, Barcelona, 1965, p. 307.

armisticio tolerable. Ella, en ningún caso, supone la ausencia de rivalidades ni la persistencia de hostilidades de menor cuantía entre los miembros de la comunidad política. Por el contrario, las discordias siguen y se mantienen, por algún tiempo, bajo el umbral de lo tolerable, pero cuando rebasan dicho límite pueden sobrevenir guerras de reacomodo que harán tambalear —e incluso destruir— al sistema de equilibrio.

Funciones del equilibrio de poder

En el ámbito de las relaciones internacionales cuando un Estado poderoso colisiona con otro que está debilitado, la expansión del primero difícilmente puede ser detenida por el segundo, a no ser de que contra el primero se levante el poder de una tercera entidad. Si en tal pugna se hace intervenir la moralidad o la legalidad, ellas solo pueden inhibir el antagonismo, pero no erradicarlo. Con todo, la confrontación es inevitable y una vez desatada «hay que hacer frente al poder con el poder»[164], independientemente de que el conflicto sea polémico o agonal[165]. De hecho, una función crucial del equilibrio de poder es impedir el predominio incontrarrestable de un solo Estado en el escenario internacional y así evitar que él imponga su voluntad unilateralmente a los restantes miembros de la comunidad internacional. ¿Cómo impedirlo? Mediante la mutua disuasión. Esta se sustenta, en última instancia, en una igualdad relativa de recursos de poder.

En conclusión, la función primordial del equilibrio de poder es conjurar, en primer lugar, la posibilidad de que se constituya un imperio mundial y, en segundo lugar, evitar que un actor poderoso carezca de contrapeso y así impedir que él predomine sin rivales a la vista, como ocurre —por ejemplo— en un orden unipolar. En ambos casos se trata de atenuar la probabilidad de que los fuertes avasallen impunemente a los más débiles.

La segunda función del equilibrio de poder es contribuir a preservar el endeble orden internacional. Este objetivo se alcan-

[164] Reinhold Niebuhr, *El hombre moral en la sociedad inmoral*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1966, p. 12.

[165] Cf. Luis R. Oro Tapia, *¿Qué es la política?*, RIL Editores, Santiago, 2003, pp. 11-41.

za con mayor facilidad si el equilibrio se asienta en un sustrato mínimo de valoraciones compartidas. Este atenúa las fricciones entre los actores del sistema y, además, inhibe el deseo de los exasperados de derrocar el orden vigente por medio del uso de la fuerza. Dicho sustrato opera como fuente de legitimidad, es decir, como emulsionante de las relaciones de poder[166]. Inversamente, el poder sin legitimidad es un abrasivo, en cuanto resulta intolerable para quienes se encuentran en una situación desmejorada que estiman inaceptable y, precisamente, debido a ello intentan barrenar el registro de relaciones de poder vigente mediante el uso de la violencia. Por eso, el sistema es más estable, y funciona mejor, cuando sus miembros comparten un núcleo básico de valoraciones que opera como referente normativo y que permite, por consiguiente, calificar a ciertas conductas de aceptables o inaceptables. Así, un orden legítimo[167] atenúa la probabilidad de que los conflictos de intereses se resuelvan por vías que pueden desembocar, finalmente, en conflictos violentos.

Pero, en concreto, ¿de qué manera coadyuva el equilibrio de poder a mantener el orden? A través del derecho internacional, en cuanto él contribuye a limar asperezas y dirimir conflictos.

La justicia, entendida como la ejecución de lo que prescribe la legalidad, es una meta —en estricto rigor— difícilmente alcanzable a cabalidad. No obstante, es factible acercarse a ella en virtud del equilibrio de poder[168]. El derecho —entendido como

---

166 Cf. Cristian Ovando, «Hacia la complementariedad realismo-liberalismo: aproximación a las relaciones chileno-bolivianas desde debate ideas claves y factores materiales», en *Revista Enfoques de Ciencia Política*, N° 10, Santiago de Chile, 2009.

167 ¿Cuándo un orden es legítimo? Un orden internacional es legítimo para una nación en la medida en que él está, en primer lugar, en consonancia con sus intereses y, en segundo lugar, con su idea de lo que es la «justicia» internacional. Ambas percepciones están condicionadas por su configuración cultural y por el tipo de instituciones internas que la rigen. Cf. Henry Kissinger, *Diplomacia*, FCE, México, 1995, p. 74. Al respecto también véase Luis Oro Tapia, «La idea de legitimidad», artículo incluido en el libro *La filosofía como pasión*, Editorial Trotta, Madrid, 2003, pp. 341-354.

168 Para Reinhold Niebuhr la esencia de la política consiste en la consecución de la justicia a través del equilibrio del poder. Pero, acorde con su concepción realista de la política, inmediatamente precisa que ningún equilibrio de poder está exento de fricciones y donde existen tensiones merodea la

un dispositivo de normas— es la expresión formal del registro de relaciones de poder existentes en un momento dado[169]. El derecho es alquitarado por el poder. Pero él solo es acatado mientras persiste el equilibrio de poder que lo procreó. En efecto, toda manifestación histórica de la justicia ha sido conseguida por alguna suerte de equilibrio de poder[170]. Por eso, según Niebuhr, «jamás ha existido en la historia plan alguno de implantación de la justicia que no haya tenido por base el equilibrio de fuerzas»[171].

En consecuencia, una de las opciones más viables para evitar la sumisión de unos sujetos a otros es alentar el equilibrio de poder, puesto que él permite restringir los impulsos expansivos de los poderosos. Por cierto, ningún tipo de restricción moral podrá ser exitosa en su intento por conjurar la inequidad, si previamente no se ha logrado un razonable equilibrio de fuerzas.

Pero los moralistas utópicos que abominan del equilibrio de poder (ya sea porque es imperfecto o porque en él sigue subsistiendo la hostilidad de manera latente) no se dan cuenta de que la justicia (en los hechos) se sustenta en la tensión de fuerzas rivales. Es verdad que estas pueden degenerar en un conflicto abierto. Pero si el equilibrio no está presente aumentan las probabilidades de que se instaure una paz despótica, conseguida a costa de subordinar la voluntad de los débiles a la del más fuerte[172].

La crítica de los utopistas se ajusta a los hechos. Pero ellos no advierten los beneficios que irroga el equilibrio de poder. La objeción, ciertamente, tiene asidero en la realidad factual, en cuanto él en ningún caso supone la evaporación de la *pleonexia de poder* y ni siquiera es sinónimo de ausencia de tensiones. Por cierto, la vigencia del derecho, y consecuentemente de la justicia, no implica en modo alguno la extinción de las fricciones. Pero, ¿cuál es el beneficio que irroga? No obstante sus imperfecciones, el equilibrio

violencia y dormita un conflicto en ciernes. Cf. Reinhold Niebuhr, *Ideas políticas*, Editorial Hispano Europea, Barcelona, 1965, p. 183.

169 En efecto, para los partidarios del realismo, «cualquier dispositivo legal refleja la estabilización de un cierto equilibrio social, originado por presiones y reacciones de la sociedad y manifestado en las estructuras de gobierno». Reinhold Niebuhr, *Ideas políticas*, Editorial Hispano Europea, Barcelona, 1965, p. 231.

170 Cf. Reinhold Niebuhr, *ibidem*, p. 182.

171 Reinhold Niebuhr, *ibidem*, p. 132.

172 Cf. Reinhold Niebuhr, *ibidem*, pp. 133 y 185.

de poder facilita las condiciones para construir normas que contengan un mínimo de equidad, y estas en virtud de aquel tienen —además— mayores probabilidades de ser acatadas.

En conclusión, las normas que prosperan al alero del equilibrio de poder operan como instancias que permiten resolver disensos y, en tal sentido, él contribuye a preservar el orden y genera las condiciones para que funcionen las instituciones internacionales, ya sean civiles o políticas.

Otra función del equilibrio de poder —la tercera— es limitar los conflictos. Dicho en negativo: el equilibrio de poder no se propone erradicar definitivamente las guerras, ni siquiera las crisis, pero sí evitarlas en la medida de lo posible. De hecho, cuando el equilibrio funciona bien inhibe la capacidad de algunos Estados para dominar a otros y, a la vez, restringe el alcance de los conflictos. Su meta no es tanto la paz (entendida como la ausencia de rivalidades y hostilidades), sino que más bien el orden y la estabilidad[173].

Cuando el poder está balanceado, la probabilidad, por parte de aquellos que participan del equilibrio, de emprender individualmente una guerra ofensiva victoriosa es mínima, porque ninguno de sus integrantes tiene la fuerza necesaria para agredir por sí mismo, de manera exitosa e impune, a otros miembros del sistema. Pero, a su vez, ninguno de ellos es lo suficientemente vulnerable (ya sea por su peso específico o por su política de alianzas) como para que otro se sienta animado a atacarlo. El equilibrio de poder supone, en efecto, cierta simetría entre la capacidad de resistencia, por una parte, y la capacidad para emprender acciones hostiles, por otra[174].

---

[173] Los equilibrios de poder configuran un orden internacional. Pero tal orden no implica ausencia de conflictos. Estos persisten. No obstante, el equilibrio facilita la existencia de un mundo en el que las pugnas se pueden resolver de forma pacífica, pues mientras él está vigente el espacio del antagonismo se traslada desde el campo de batalla a las instituciones multilaterales. Por consiguiente, quienes toman las decisiones últimas son los diplomáticos y no los militares. Pero los primeros solo cumplen con su rol en virtud de las condiciones de seguridad que le brindan los segundos. Cf. Nicholas John Spykman, *Estados Unidos frente al mundo*, FCE, México, 1944, pp. 20-25.

[174] Cf. Harold Nicolson, *El congreso de Viena*, Editorial Sarpe, Madrid, 1985, pp. 148, 151, 178 y 179.

En conclusión, uno de los objetivos del equilibrio de poder es disminuir la probabilidad de que estallen guerras. Sin embargo, para los partidarios del realismo la expectativa de la eliminación de todo tipo de antagonismo es utópica[175]. Por eso, el equilibrio de poder no tiene por propósito erradicar el conflicto —porque ello es quimérico—, pero sí de limitarlo en la medida de lo posible[176].

Por último, se puede identificar una cuarta función, que es más bien infrecuente, lo cual no significa en modo alguno que no se verifique de forma empírica. Ella es la siguiente: cuando el equilibrio de poder funciona de manera óptima se incrementan las probabilidades de que los Estados pequeños participen en los asuntos internacionales con un mayor grado de autonomía[177] y restringe (pero no elimina) la posibilidad de que sus derechos sean burlados fácilmente[178].

Por otra parte, en la medida en que los países pequeños también «cuentan» en las coaliciones que constituyen el equilibrio, ellos tienen chance de transferir su apoyo a una u otra liga de Estados y ante tal eventualidad los gobiernos que capitanean sus respectivos conglomerados los tratan con deferencia para evitar su deserción. En virtud de ello, las potencias que lideran la coalición se ven obligadas a llevar una política moderada, tanto al interior de la colectividad como respecto a la alianza rival, debido a que no cuentan con la adhesión irrestricta de los Estados de menor envergadura.

En conclusión, el equilibrio de poder, excepcionalmente, facilita la supervivencia de los actores más débiles en la escena internacional e incita, además, a una política moderada.

---

[175] Cf. Julien Freund, *Sociología del conflicto*, Editorial del Ministerio de Defensa, Madrid, 1995, pp. 305 y ss.

[176] Pero, ¿cómo limitarlos? La solución que proponen los realistas «consiste en aprovechar o en contrarrestar las fallas inherentes a la naturaleza humana para lograr a largo plazo el mejor resultado posible». Henry Kissinger, *Diplomacia*, FCE, México, 1995, p. 62. También véase al respecto el parágrafo 10 de *El federalista*.

[177] Tal es el caso, por ejemplo, del autodenominado movimiento de Países No Alineados en la década de 1970, en el contexto de la Guerra Fría.

[178] Cf. Herbert Butterfield, *El conflicto internacional en el siglo veinte*, Ediciones Peuser, Buenos Aires, 1961, p. 28.

Requisitos para su buen funcionamiento

Para que el equilibrio de poder cumpla con algunas de las funciones identificadas en el ítem anterior, es necesario que esté presente por lo menos una de las siguientes condiciones: flexibilidad de las coaliciones, existencia de un tercero fuerte que tenga el estatus de potencia automarginada y vínculos débiles entre los coaligados.

Flexibilidad de las coaliciones. Cada nación debe sentirse libre de cambiar de bando si nuevas circunstancias así lo ameritan. Ello, brinda ductilidad al sistema de equilibrio y atenúa la probabilidad de que se constituyan alineamientos rígidos que inciten a los coaligados a involucrarse en juegos de suma cero. La deserción de un aliado puede contribuir a amainar los vientos de guerra cuando la tensión se incrementa. Tal ductilidad restringe la probabilidad de que estallen conflictos violentos y también la posibilidad de que se vulneren los bienes que están asociados a la paz como, por ejemplo, el orden y la estabilidad.

La ausencia de rigidez en los alineamientos contribuye a mantener el equilibrio general del sistema, reduciéndose así la posibilidad de que estalle un conflicto armado que involucre a casi la totalidad de las unidades políticas. Así, por ejemplo, la plasticidad de las alianzas entre el término de las Guerras Napoleónicas y la Primera Guerra Mundial —es decir, entre 1815 y 1914— permitió realizar ajustes en el equilibrio, mediante cambios en los alineamientos. Ello contribuyó a descomprimir la tensión del sistema y permitió que los conflictos locales se mantuvieran circunscritos a espacios acotados, evitando así la posibilidad de que estallara una guerra general.

Tercero autoexcluido. En la eventualidad de que se constituyan alianzas rígidas es saludable, para disminuir la probabilidad de una confrontación, que exista una potencia que esté al margen de ambas coaliciones y que evite que cualquiera de ellas se torne incontrarrestable. Se trata entonces de una potencia neutral[179], en cuanto no participa resueltamente del equilibrio de poder, pero su incorporación al sistema puede inclinar la ba-

[179] ¿Cómo es dicha neutralidad? Se trata de una neutralidad —según Kissinger— nítida y benevolente, lo cual no es tarea fácil, porque «requiere precisamente del grado de hipocresía que intranquiliza a nuestros [potenciales]

lanza de poder de manera significativa, dejando así en jaque a la otra coalición. Y ella podrá cumplir tanto mejor su rol en la medida en que tenga el poder suficiente para sustraerse de las presiones de ambas coaliciones y brinde, además, garantías nítidas de neutralidad a las partes en pugna.

Mientras exista un tercero fuerte que se automargine de participar activamente en las políticas de alianza, su actitud contribuye a sofocar —por el solo hecho de ser una potencia relevante— la *pleonexia de poder* de las coaliciones en pugna. Así sucedió, por ejemplo, después del tratado franco-ruso, cuando Gran Bretaña siguió actuando como contrapeso y, en realidad, fue cortejada por ambos bandos[180]. También sucedió algo parecido con el rol de China a partir de la década de 1960, cuando se mantuvo al margen del Pacto de Varsovia y de la OTAN.

En conclusión, el tercero autoexcluido opera como pivote entre ambas alianzas, o bien como válvula de seguridad, que coadyuva a descomprimir la tensión del sistema, especialmente cuando se incrementa el antagonismo entre las coaliciones rivales.

Vínculos débiles entre los coaligados. En el caso de que una alianza carezca de una coalición de contrapeso, se incrementan las probabilidades de que pueda sentirse animada a emprender acciones hostiles respecto de otros miembros de la comunidad internacional[181]. Por eso, en la eventualidad de que no exista un tercero fuerte, o en el caso de que él no tenga una actitud lo suficientemente resuelta —a pesar de que posea un poderío solvente—, es saludable para la paz que la cohesión interna de la coalición predominante sea débil.

Ahora bien, en el caso de que sean alianzas simétricas y rígidas —es decir, sin posibilidades de deserción o bien de cambiar de bando fácilmente—, como ocurrió durante la Guerra Fría, es saludable para la paz que la cohesión al interior de ambas coaliciones sea enclenque. Así por ejemplo, la tibia unidad de los miembros de la OTAN, durante la década de 1960, fue un

amigos, pero sin que llegue a tranquilizar a nuestros [potenciales] enemigos». Henry Kissinger, *Un mundo restaurado*, FCE, México, 1974, p. 95.

[180] Cf. Henry Kissinger, *Diplomacia*, FCE, México, 1995, p. 177.

[181] Así, por ejemplo, Estados Unidos durante la administración de George Bush (hijo).

obstáculo para que la Alianza Occidental asumiera una actitud más beligerante y, por consiguiente, más riesgosa para la paz. Y por la contraparte, en el Pacto de Varsovia, hubo conatos de rebelión en Hungría (1956) y Checoslovaquia (1968), lo cual evidenció las fisuras existentes en dicho bloque. Ellas contribuyeron, asimismo, a moderar la política exterior de dicha coalición.

En conclusión, la mayor o menor cohesión al interior de las coaliciones incide en la disposición que estas tienen para involucrarse en juegos de suma cero, es decir, en conflictos que difícilmente pueden resolverse a través de negociaciones o acuerdos[182].

Equilibrio de poder y alianzas

El presente apartado, a diferencia de los anteriores, es menos abstracto, ya que su discurso está construido a partir de evidencias concretas, por ende, tendrá de manera simultánea un carácter analítico y descriptivo. Las afirmaciones generales que realizaré serán ejemplificadas con datos provenientes de la experiencia histórica.

Max Weber sostiene que «la política es necesariamente una actividad de interesados»[183], cuya esencia consiste en «luchar, ganarse aliados y seguidores voluntarios»[184]. De ambas citas es pertinente enfatizar dos ideas. La primera concierne a la noción de *interés* y la segunda a la expresión *ganarse aliados*.

En la afirmación transcrita la palabra *interés* no tiene una connotación peyorativa ni denota un juicio de valor, en el sentido de que sea algo moralmente malo o bueno. Con este vocablo Max Weber quiere consignar que la acción política es racional, en cuanto los protagonistas están conscientes de los fines que persiguen, por lo tanto, saben cuáles son sus conveniencias y tienen claro cuáles son los obstáculos que dificultan su realización.

---

[182] Cf. Robert Axelrod, *La evolución de la cooperación*, Alianza Editorial, Madrid, 1986.

[183] Max Weber, *La política como profesión*, Editorial Espasa Calpe, Madrid, 1992, p. 123.

[184] Max Weber, *Escritos políticos*, Alianza Editorial, Madrid, 1991, p. 166. Al respecto, también véase *Economía y sociedad*, FCE, México, 2001, p. 1096.

Entonces, las alianzas no son azarosas ni desinteresadas, por ende, se puede afirmar que la amistad política[185] se establece en función de cálculos de utilidades recíprocas entre aquellos actores que optan deliberadamente por la cooperación para fortalecer sus respectivas conveniencias. Así, el interés está en el corazón de las alianzas y es uno de los móviles de la acción política, en cuanto genera dinámicas de conflicto y cooperación.

¿Cuáles son los motivos que incitan a un actor político a ganar aliados? La competencia, la rivalidad y la enemistad. La política supone la existencia del «enemigo»[186]. Si en el mundo político existiera solo la concordia, no tendría sentido buscar aliados porque todos serían amigos y todos cooperarían espontáneamente. Sin embargo, sabemos que no es así. Y precisamente porque ello no ocurre en la realidad, los actores procuran encontrar amigos, simpatizantes, adherentes y seguidores voluntarios. La búsqueda de aliados supone la existencia actual o potencial de amenazas que ponen en riesgo la seguridad. Por consiguiente, los aliados tienen por finalidad protegerse recíprocamente de enemigos comunes[187] o en el mejor de los casos de los no amigos[188].

---

185 La expresión *amistad política* está tomada de Aristóteles (cf. *Et. Nic.* 1155a, 22). Dicha expresión tiene un sentido analógico, puesto que la amistad política es radicalmente diferente de la amistad natural. Esta última está basada en la particularidad de cada individuo y en la existencia de afectos y estimaciones recíprocas y su finalidad es el bien del otro en cuanto persona singular. La amistad política, en cambio, está fundada en cierto tipo de interés pragmático o utilitarista (cf. *Et. Nic.* 1155b, 30-35 y 1156a 1-5). Por eso, la amistad política es por naturaleza interesada, utilitaria y circunstancial.

186 Cf. Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Alianza Editorial, Madrid, 1991. También véase a Julien Freund, *La esencia de lo político*, Editora Nacional, Madrid, 1968.

187 Al respecto apunta Niebuhr, quizás con una nota de excesivo realismo, que «no existe noticia de pueblos que hayan establecido una comunidad entre sí impulsados por un mutuo amor, pero sí se han dado bastantes casos de cohesión lograda gracias al temor a un común enemigo». Reinhold Niebuhr, *Ideas políticas*, Editorial Hispano Europea, Barcelona, 1965, p. 313.

188 El historiógrafo griego Tucídides, analista de las relaciones internacionales de la época de la Guerra del Peloponeso, identificó con particular agudeza las motivaciones que inducían a las ciudades a optar por la cooperación política. Al respecto consigna que las alianzas se constituyen por la existencia de un enemigo común, ya sea real o virtual. Dicho de otro modo, sin la existencia de un enemigo actual o potencial las probabilida-

¿Cuáles son las características de las alianzas? Una de sus características más fácilmente observable es que ellas se constituyen en función de la existencia de intereses comunes. Entonces, es la conveniencia mutua entre los actores aquejados por un mismo problema lo que anima al establecimiento de las coaliciones. En consecuencia, ellas se basan en la posibilidad de que los pactantes obtengan utilidades, beneficios y ganancias recíprocas. Pero tal reciprocidad nunca es perfecta, porque no es insólito que exista un desequilibrio entre el interés común del pacto y los intereses singulares de cada uno de los asociados[189].

Por tal motivo, las relaciones entre los miembros de la coalición no siempre son armoniosas[190]. En efecto, cada asociado

---

des de que se constituya una coalición son escasas. En seguida, sostuvo que la reciprocidad de intereses es lo que otorga estabilidad a las alianzas. Y, finalmente, consigna que el miedo y la necesidad de aumentar la propia seguridad son los móviles que inducen a las *polieis* a optar por la cooperación. Para Tucídides, en suma, las alianzas se establecen «por interés o por necesidad» (Libro VII, capítulo LVII).

Por otra parte, Tucídides sostiene que el equilibrio de poder otorga estabilidad a las coaliciones, porque «el temor recíproco, que proviene de la igualdad de fuerzas, es lo que constituye el sustento más seguro [para la permanencia] de las alianzas» (Libro III, capítulo XI). Además, el equilibrio de poder entre las coaliciones contribuye a mantener la paz, porque los eventuales agresores «al no poder [atacar] en condiciones de superioridad», no se sienten motivados a emprender acciones hostiles contra la víctima potencial, por temor a las reacciones de sus asociados. Así, las alianzas contribuyen de manera sustantiva a desmovilizar las intenciones hostiles de los eventuales agresores, por tanto, la igualdad de fuerzas, esto es, el equilibrio de poder entre las coaliciones, conduce a la paz (Libro III, capítulo XI). Cf. Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Editorial Juventud, Barcelona, 1975.

189 Así por ejemplo, durante el período de la Guerra Fría las fricciones existentes al interior de la OTAN entre Estados Unidos y Francia, fueron provocadas por el veto norteamericano al programa atómico francés, de tal forma que la oposición de intereses entre ambos hizo temer, por momentos, que Francia abandonara la OTAN. Sobre el particular, véase Raymond Aron, *La república imperial,* Alianza Editorial, Madrid, 1976, p. 112.

190 Aristóteles consigna que «en las amistades que están fundadas en el provecho, existen quejas y reproches de manera reiterada» (*Et. Nic.* 1162b, 5-7). En efecto, «la amistad utilitaria es quejumbrosa. Como los amigos se establecen en función del propio interés, reclaman siempre cada uno la mejor parte de la transacción; y así, se quejan por no obtener todo lo que desean y que creen merecer» (*Et. Nic.* 1162, 16-20). Por tal motivo, para

valora de distinto modo su contribución a la causa común y procura orientar el pacto en función de sus propios intereses, para favorecer sus particulares conveniencias. Por ello, se puede afirmar que la amistad política es quejumbrosa, en cuanto no está exenta de resquemores, fricciones y antagonismos entre los asociados[191].

Otra peculiaridad de las alianzas es que son finitas en el tiempo, porque duran mientras persisten los intereses comunes[192]. Una vez que se alcanza la meta, la coalición pierde su razón de ser y el aliado de la víspera suele convertirse en no amigo y eventualmente en enemigo[193]. De hecho, la mayoría de

el Estagirita la amistad que se basa en el interés es inestable y accidental, puesto que la relación de cooperación subsiste solamente mientras los «amigos puedan proporcionarse mutuamente servicios y placeres» (*Et. Nic.* 1159b, 10). Por ello, no es insólito que en la amistad utilitaria «los malos sean amigos entre sí y los buenos de los malos» (*Et. Nic.* 1157a, 16-17).

191 Así por ejemplo, al término de la Primera Guerra Mundial la sombra de la discordia entre los aliados se hizo sentir en las amargas recriminaciones que realizó Georges Clemenceau a Woodrow Wilson, como asimismo en el evidente antagonismo entre Lloyd George y Wilson, durante las negociaciones conducentes al Tratado de Versalles. Sobre el particular véase a Stuart Hughes, *Historia de Europa contemporánea*, Editorial del Pacífico, Santiago, 1966, pp. 103 y ss.

192 Cf. Aristóteles: *Et. Nic.* 1156a, 19-21. Cf. Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Libro I, capítulo 128. Cf. Reinhold Niebuhr, *Rumbos de la comunidad*, p. 138. Cf. Henry Kissinger, *Un mundo restaurado*, pp. 141, 150 y 151.

193 La mutación de los intereses lleva a pactar nuevas alianzas. Así por ejemplo, la Unión Soviética firmó un pacto con la Alemania nazi —su rival ideológico— con el propósito de repartirse Polonia. Una vez conseguido el objetivo, en septiembre de 1939, la amistad entre Hitler y Stalin fue eclipsada por la discordia y a partir del 22 de junio de 1941 los amigos de la víspera se convirtieron en enemigos. En ese momento, la Unión Soviética se transformó en un flamante aliado de Inglaterra, Francia y Estados Unidos. Los cuatro tenían un interés común: derrotar militarmente a la Alemania nazi. Una vez que alcanzaron la meta en mayo de 1945, Rusia dejó de ser un aliado y se convirtió en un no amigo y a partir de 1947 pasó a ser un enemigo, una amenaza mortal, para sus antiguos socios. Asimismo, desde finales de la década de 1940, Alemania Occidental se transforma en un buen aliado de Francia, Inglaterra y Estados Unidos. Por tanto, «el interés nacional —según Aron— puede exigir en el curso de algunos años, una inversión completa de las alianzas, por lo cual los amigos se transformarán en enemigos y los enemigos se podrán convertir en amigos». Raymond Aron, *Paz y guerra entre las naciones*, Alianza Edito-

las alianzas son precarias, temporales y circunstanciales; se debilitan o mueren cuando el peligro logra ser conjurado, en el caso que tengan una motivación defensiva y, en general, pierden vitalidad cuando alcanzan su meta fundacional o bien cuando esta se torna irrelevante o carente de sentido[194].

Y cuando ello ocurre no es insólito que los miembros asociados, con el propósito de permanecer cohesionados, «reinventen» al enemigo, procediendo para tal efecto a resucitar viejos temores. También es probable que aparezca otra amenaza que logre aglutinar y tonificar al grupo, de tal modo que mantenga en pie la alianza y, finalmente, cabe la posibilidad de que la coalición levante o invente un nuevo enemigo para mantenerse unida.

En suma, las alianzas son revocadas cuando cambian las circunstancias que justificaban su existencia. Los tratados, pactos, alianzas y otras formas de cooperación no están exentos de historicidad. En política las enemistades y amistades no son eternas ni invariables, ni dadas de una vez para siempre. Por cierto, son cambiantes en el tiempo: los amigos de hoy pueden ser los enemigos de mañana. En última instancia, un aliado —desde el punto de vista del realismo político— es siempre un enemigo fraternal.

En conclusión, las alianzas son formas de cooperación política que surgen entre partes interesadas y ellas perduran mientras sus integrantes satisfagan sus respectivas y particulares conveniencias.

Evaluación del equilibrio de poder

Para los partidarios del realismo el quehacer político es como una balanza que oscila entre la anarquía y la tiranía, esto es, en-

rial, Madrid, 1985, tomo II, p. 712. Un razonamiento similar se encuentra en el ya citado libro de Aron *La república imperial*, pp. 39 y 96.

194 Al respecto resulta ilustrativa la siguiente reflexión que Clemente de Metternich apuntó en su diario el día en que se inauguró el Congreso de Viena: «Todos nuestros compromisos se han cumplido, todas las metas anteriores de la Coalición han sido no sólo alcanzadas, sino aún excedidas. Ahora debemos aclarar una vez más cuál es nuestro propósito, porque ocurre con las alianzas como con todas las fraternidades, que si no tienen un objetivo determinado estrictamente se desintegran» (citado por Henry Kissinger en su libro *Un mundo restaurado*, FCE, México, 1974, pp. 150-151).

tre una libertad caótica y un orden puramente compulsivo. El equilibrio de poder trata de conjurar ambos peligros, aunque no siempre con éxito. Los que son partidarios de un orden perfecto no vacilarán en tildar de anárquico al equilibrio de poder y, de hecho, en cierta manera lo es. Pero tampoco resulta saludable alcanzar el orden al costo de amagar la libertad y la vitalidad de las partes mediante la fuerza bruta de la tiranía. Desde este punto de vista, el equilibrio de poder es un orden imperfecto, frágil y evanescente. Por consiguiente, quienes se desenvuelven en él —y están conscientes de sus peculiaridades y desean conservarlo— se ven obligados a actuar con prudencia. La fragilidad del orden así lo amerita. En efecto, quienes tienen conciencia del equilibrio de poder dan por sentado que él es frágil. Y es, precisamente, tal conciencia la que incita a un comportamiento prudente. Este contribuye a disminuir las probabilidades de que estallen conflictos violentos, por lo menos durante algún tiempo[195].

Pero, ¿qué sucede cuando los políticos no tienen conciencia de la fragilidad del equilibrio de poder? En tal caso, ellos tienden a actuar de manera imprudente, lo cual, más temprano que tarde, malogrará el equilibrio e incrementará las probabilidades de que irrumpa la inestabilidad política. En la eventualidad de que finalmente advenga el caos, se intentará superarlo mediante la cohesión forzosa, es decir, por medio de prácticas autoritarias. Si ellas son llevadas al punto extremo, el régimen que las pone en práctica no tardará en adquirir visos de tiranía. Entendida esta como un tipo de orden puramente compulsivo que coarta la libertad individual y amaga la vitalidad de las partes. Ella, evidentemente, es un mal, pero de signo inverso al del caos.

Para el realismo político, la paz (entendida como un armisticio tolerable) es un bien supremo que se logra a través del poder y se mantiene gracias a él. De hecho, ella es expresión de un determinado registro de relaciones de poder. La paz se logra a través de mecanismos de coerción, incluso en una mesa de negociaciones. Pero puesto que en las negociaciones ninguna de las partes alcanza el óptimo deseado, la paz que surge de ellas

[195] Al respecto, Niebuhr apunta —certeramente, en mi opinión— que el equilibrio de poder «es un sistema en el que a la larga, la anarquía supera de manera invariable a la conducción». Reinhold Niebuhr, *Rumbos de la comunidad*, Editorial Índice, Buenos Aires, 1964, p. 139.

no deja de suscitar ciertas incomodidades entre los exenemigos. Ello se debe a que la expectativa de satisfacción de todos los intereses nunca puede ser saldada completamente, lo que tarde o temprano, a la luz de las mutaciones en el equilibrio de poder, dará pábulo para que los desafectos al statu quo exijan reivindicaciones, las que pueden provocar, eventualmente, el estallido de nuevos conflictos.

Así, la paz resultante es inestable, porque ella es producto de una relación de poder que inevitablemente experimentará algún tipo de mutación en el tiempo. ¿Hasta cuándo durará ella? Hasta que los que estaban debilitados, en el momento en que se llevó a cabo la negociación, se sientan lo suficientemente fuertes para desafiar el orden que beneficia a los poderosos de la víspera, pero que ahora ya no lo son tanto[196]. Es así como toda sociedad, nacional o internacional, es producto de un determinado equilibrio de poder, cuya principal característica es su transitoriedad. En efecto, todo equilibrio de poder es frágil y perecedero como asimismo la paz que prospera bajo su alero.

A modo de conclusión del capítulo

El balance de poder exacto, perfectamente simétrico, es una utopía. Pero, pese a sus imperfecciones, hace posible los remansos de paz. Aunque estos son deleznables, porque sus fundamentos son, en última instancia, endebles y perecederos. Él solo disminuye las probabilidades de que estallen conflagraciones. Por cierto, no las evita, ni siquiera en la eventualidad de que esté perfectamente balanceado. No obstante, la paz es posible, aunque de manera transitoria. Ella es la flor de un orden precario que únicamente impera por un tiempo y su mayor virtud es brindar un período de tranquilidad relativa.

Tal tranquilidad es finita, porque la paz que florece al alero de los equilibrios de poder suele ser tronchada por uno (o más de uno) de los siguientes factores:

[196] Cf. Edward Hallett Carr, *La crisis de los veinte años*, Ediciones Catarata, Madrid, 2004, pp. 260-261.

a) Por la promesa de un orden perfecto (por consiguiente, eminentemente justo) que difama al balance de poder, desacreditando así a la paz resultante de él.
b) Por la quimera de la fraternidad cosmopolita que no solo torna innecesarios a los equilibrios, sino que además los concibe como un obstáculo para el logro de aquella.
c) Por la volubilidad que es inherente a ellos, ya que nunca están perfectamente balanceados y porque son finitos en el tiempo. De hecho, las mutaciones en las magnitudes de poder, en las entidades que componen el sistema de equilibrio, suele suscitar reacomodos que pueden poner en riesgo la paz. Por cierto, el equilibrio de poder es un medio (mirado desde la perspectiva utópica) poco fiable para asegurar la paz permanente y para evitar la guerra.

Así, la paz que prospera en virtud del equilibrio de poder puede ser desacreditada por la promesa de la justicia universal, por la creencia en el orden espontáneo y por las vicisitudes propias del devenir histórico, respectivamente.

En conclusión, el equilibrio de poder es una suerte de anarquía parcialmente controlada que genera un orden imperfecto y una paz precaria —y no del todo justa—, pero que desde una perspectiva no utópica es tolerable e irroga más beneficios que perjuicios.

Capítulo Quinto

Sobre la autonomía de la política

Este capítulo tiene por propósito delinear la idea de autonomía de la política desde la óptica del realismo político. Tal noción es una de las más difíciles de argumentar para los partidarios del realismo y una de las más fáciles de impugnar para sus detractores. Su carácter controversial radica en que dicha idea es el punto de inflexión que articula las tensiones entre el orden normativo y el orden fáctico, entre el «deber ser» y el «es», entre *ethos* y *kratos*; en definitiva, entre ética y política. El capítulo consta de cinco apartados. El primero comienza con una breve consideración preliminar que tiene por propósito identificar las condiciones que son necesarias para que surja el debate sobre la autonomía de la política. En el segundo apartado, se explica el surgimiento del primer enfrentamiento explícito entre *ethos* y *kratos* durante la época del Renacimiento. En el tercero, se analiza la manera cómo afrontó el mismo problema uno de los pensadores más emblemáticos de la época moderna. Finalmente, en los dos últimos apartados, expondré mi propio planteamiento, pero apoyándome en las reflexiones que de manera incidental han realizado Max Weber e Isaiah Berlin al respecto.

Consideración preliminar

El realismo político tiene mayores probabilidades de surgir en las sociedades complejas, por lo tanto, su advenimiento supone la existencia de estructuras sociales que poseen algún grado de especialización funcional. En tales sociedades pueden

existir diversos patrones normativos o solo uno. En el primer caso corresponde hablar de pluralismos y en el segundo de monismos flexibles[197]. En ambos casos pueden estar presentes o ausentes factores religiosos. Esto implica que puede haber monismos religiosos y también monismos que se sustentan solo en la razón secular. Exactamente lo mismo cabe decir respecto del pluralismo, puesto que pueden existir pluralismos religiosos (o politeístas) y pluralismos seculares (mosaicos axiológicos).

Para que surja la idea de la autonomía de la política se requiere que, previamente, exista una sociedad compleja con un patrón normativo monista en trance de disolución. Cuando ello sucede están dadas las condiciones para que los intelectuales comiencen a incubar la idea de autonomía de la política. En la cultura judeocristiana esas condiciones se dieron durante el Renacimiento. Por cierto, durante los siglos xv y xvi entró en crisis la matriz monista religiosa construida por el racionalismo especulativo durante la Alta Edad Media. El ariete que erosionó el flanco político de tal

[197] Todos los monismos parten del supuesto de que existe un patrón normativo único y de validez universal. Por eso, todos ellos tienen pretensiones de vigencia incondicionada, ubicua y ucrónica. Tal es el caso, por ejemplo, del patrón normativo judeocristiano. Pero como todas las reglas tienen excepciones, el monismo suele dividirse en dos tendencias: el rígido y el flexible. El primero (el monismo rígido) solo permite que se deroguen sus exigencias normativas atendiendo a casos sumamente especiales o calificados, de tal manera que, dada su peculiaridad, ameritan que se les exima del cumplimiento de un precepto que exige una observancia plenaria. El segundo (el monismo flexible) permite que el rigor de una norma se atempere ya no en función de un caso especial, como en el monismo rígido, sino que atendiendo a la singularidad de las diferentes ocupaciones, actividades y oficios que se desarrollan regularmente. Así, por ejemplo, la exigencia de decir siempre la verdad es atenuada en el caso de la profesión médica. El monismo flexible ha dado pie, en nuestro medio, para que surjan las denominadas éticas profesionales. La principal característica de ellas es que comparten una matriz normativa común, por tal motivo están adscritas al monismo. (Uso la nomenclatura desarrollada por Norberto Bobbio para identificar y tipificar los diferentes tipos de patrones normativos. Al respecto véanse los siguientes trabajos de Bobbio: «Ética y política, esbozo histórico», ensayo incluido en el libro de Enrique Bonete Perales *La política desde la ética*, Ediciones Proyecto A, Barcelona, 1998. Tomo I, pp. 147-154, y «Ética y política», ensayo incluido en el libro de José Fernández Santillán *Norberto Bobbio: el filósofo y la política*, FCE, México, 1996, pp. 156-177).

matriz fue la idea de *ragione di stato*. Pero no toda erosión culmina en un derrumbe. En efecto, los intentos independentistas de la *ragione di stato* colisionaron con la resistencia de la *ratio confessionis*, que abogaba por la restauración de la matriz monista. Sin embargo, ellas pronto establecieron una tregua que persistió hasta que irrumpió un nuevo monismo, igualmente racionalista, pero esta vez de cuño secular, que sigue vigente, aunque con ligeras variantes, hasta la actualidad.

La primera embestida contra el monismo: la teoría de la razón de Estado

Las ideas nunca se dan en el vacío; siempre se producen en relación a una circunstancia concreta[198]. En efecto, el *logos* político fue descubierto gracias al reto planteado por la necesidad de comprender intelectualmente la situación política italiana de la Baja Edad Media y del Renacimiento[199]. La coyuntura en la que fue aprehendido el *logos* de la política se caracteriza por el progresivo fortalecimiento del Estado y por el paulatino debilitamiento de las instituciones eclesiásticas.

En el referido período las luchas políticas, tanto al interior de las ciudades como entre ellas, eran de una intensidad inusitada. Tanto es así que se puede afirmar que el modo de vida cotidiano de las urbes constituía, en la práctica, la negación de las virtudes cristianas. Así, por ejemplo, el mandato evangélico que insta al ofendido poner la otra mejilla, en los hechos era negado tanto por el oficio del *condottiero* como por la práctica de la *vendetta*.

Durante el *quattrocento*, la Iglesia participaba como un actor más en las luchas políticas. La curia romana, al enredarse en conflictos demasiado terrenales, perdió su halo de sacralidad y también su respetabilidad como institución cismundana[200]. De

[198] Cf. Hernán Godoy, *Bases sociológicas del conocimiento*, Editorial Universitaria, Santiago, 1979, pp. 19 y ss.

[199] Cf. Manuel García-Pelayo, *Los mitos políticos*, Alianza Editorial, Madrid, 1981, pp. 46 y ss.

[200] Leopold von Ranke, *Historia de los papas en la época moderna*, FCE, México, 2004, pp. 26-38.

hecho, no era insólito que se cometieran crímenes políticos en el interior de recintos religiosos y que, además, los homicidas fuesen clérigos[201].

Las acciones de violencia suscitadas por las luchas de poder no invocaban ningún tipo de legitimidad, no por ausencia de normas formales, sino porque ellas habían perdido su credibilidad. El Romano Pontífice ya no era una fuente de autoridad que dirimía litigios como ocurría en la Alta Edad Media. Por cierto, durante el *quattrocento* las fuentes que otorgaban tradicionalmente legitimidad perdieron su autoridad y su prestigio social. Por eso, en la práctica se empleaba el poder desnudo, es decir, sin ningún tipo de retórica orientada a legitimarlo.

La motivación que suscitaban los conflictos sociales y políticos del *quattrocento* era, básicamente, el ansia de poder. Se trataba de una lucha por imponer la propia voluntad tanto a adversarios individuales como colectivos. Para lograr dicho propósito los antagonistas no ponían reparo en la índole de los medios utilizados para alcanzar el fin. Lo que importaba era configurar un escenario de relaciones de poder que facilitara la imposición de la propia voluntad. Los antagonistas trataban de crear situaciones

[201] El historiador Jacobo Burckhardt compendia bastante bien los avatares de la vida política del *quatrocentto*. El siguiente párrafo es ilustrativo: «Era casi imposible tener al alcance de la mano al tirano, siempre rodeado de guardias, sino era en el templo, con ocasión de alguna solemnidad religiosa. Era también entonces cuando podía encontrarse reunida a toda la familia. Así, los fabrineses acabaron en 1435 con toda la dinastía de sus tiranos, los Chiavelli, durante la misa mayor, a la palabra del Credo *et incarnatus est*, según lo convenido. En Milán, el duque Giovanni Maria Visconti fue asesinado (1412) a la entrada de la iglesia de San Gotardo y en 1476 el duque Galeazzo María Sforza en la iglesia de San Stefano. Y Ludovico el Moro escapó al puñal de los partidarios de la duquesa viuda Bona (1484) por haber ingresado en la iglesia de San Ambrosio por una puerta distinta de la que aquéllos le esperaban. No había impiedad en todo esto. Los asesinos de Galeazzo rezaron, antes de su acción, al santo tutelar de la misma iglesia y aun oyeron misa primera. Sin embargo, en la conspiración de los Pazzi contra Lorenzo y Giuliano Medici (1478), una de las causas del fracaso fue que el bandido Monteseco, si bien estaba dispuesto a que el crimen se cometiera durante el banquete, se negó a intentarlo en la catedral de Florencia; se le sustituyó con religiosos, quienes, habituados al lugar santo, éste ya no les infundía respeto». Jacobo Burckhardt, *La cultura del Renacimiento en Italia*, Editorial Edaf, Madrid, 1982, pp. 49-50.

que les permitieran detentar relaciones de poder ventajosas y, una vez conformadas, consolidar posiciones monopólicas en ellas.

Es en tales circunstancias donde surge la interrogante por la índole del quehacer político. Si nos preguntamos por la naturaleza de la actividad política es porque sospechamos que ella no es del todo irracional. Esto implica que la vida política, a pesar de sus vicisitudes, debe tener un núcleo fijo, «algo» invariable y permanente. Por cierto, la pluralidad de conductas políticas, a pesar de su diversidad, deben tener algún mínimo común denominador, algo que siempre esté presente en todas ellas, no obstante su heterogeneidad. Dicho de manera coloquial: intuimos que la actividad política tiene su «qué sé yo», esto es, un eje en torno al cual gira y aunque no logremos aprehenderlo sospechamos que él existe. ¿Qué es ese algo, ese eje, esa cosa, de momento innominada, pero que suponemos que existe?

Pues bien, a ese «qué sé yo» que rige la actividad política Nicolás Maquiavelo (1513) lo llamó *ragione di stato* y, posteriormente, Giovanni Botero (1589) la denominó *ratio status,* es decir, razón de Estado. La *ratio status* es el *logos* que rige a la actividad política. Esto implica que la política tiene una racionalidad propia[202], que la diferencia de otros dominios de la realidad. Por lo tanto, la actividad política es autónoma, en cuanto tiene su propio *nomos*, esto es, sus propios fines y reglas del juego.

Pero el *logos* de la política es uno, entre varios. De hecho también existen otros *logos*. Así por ejemplo, la lógica que rige la actividad económica es el lucro, la búsqueda de ganancias, la acumulación de riqueza; la lógica que rige a la amistad es el bien del otro (del amigo) en cuanto persona singular; la racionalidad que rige el quehacer de un médico es la prolongación de la vida de sus pacientes. Las tres actividades mencionadas tienen su propio *nomos*, es decir, sus propias finalidades y reglas del juego. Y al igual que ellas la actividad política también posee una racionalidad que le es propia: la obtención y acumulación de poder.

---

[202] De acuerdo a Foucault, «la doctrina de la razón de Estado intentaba definir en qué medida los principios y los métodos del gobierno diferían, por ejemplo, de la manera en que Dios gobernaba al mundo, el padre a su familia, un superior a su comunidad» religiosa, etcétera. Michel Foucault, «Omnes et singulatim. Crítica de la razón política», ensayo incluido en su libro *Tecnologías del yo*, Editorial Paidós, Barcelona, 2000, p. 121.

Si la política tiene unas reglas del juego que son diferentes del de otras actividades, entonces, su proceder debe ser enjuiciado con parámetros diferentes a los que se emplean, por ejemplo, para evaluar las relaciones de amistad, familiares, económicas o conyugales. Por lo tanto, si la política es una actividad autónoma sus acciones deben ser enjuiciadas con las pautas propias del campo de la política.

¿Quiénes establecieron la cisura entre la política y los demás quehaceres? Fueron los teóricos de la razón de Estado —en los siglos xvi y xvii— quienes distinguieron la esfera política de otros dominios de la realidad. Al hacerlo emanciparon a la política de la teología y, por consiguiente, de los juicios de valor provenientes de esta última, es decir, de la moral configurada por ella. Una consecuencia de tal ruptura fue la afirmación de la política como una actividad autónoma. Una vez que se disiparon los visillos normativos impuestos por la escolástica se comenzó a entrever la política en toda su desnudez. Ella, en la práctica, era un microcosmos plagado de luchas de poder. En él primaban las relaciones humanas de mando y obediencia basadas en la coerción, en desmedro de aquellas que estaban basadas en la caridad, el amor al prójimo y la fraternidad. La política, en los hechos, distaba de ser un mundo de hombres buenos e inmunes a las pasiones, que renunciaban a sus egoísmos para abocarse a realizar en conjunto la tarea del bien común[203].

Los teóricos de la razón de Estado, al abordar el estudio de la política desde una perspectiva fenoménica, descubrieron que la sociedad está compuesta por fuerzas antagónicas y que la dinámica agonal tiene una lógica que le es intrínseca y que, en parte, es posible intelegir. ¿Cuáles fueron las consecuencias de tal descubrimiento? Una de ellas fue la toma de conciencia de que el orden sociopolítico no es algo espontáneo ni dado de una vez para siempre; por el contrario, es frágil, volátil y perecedero. Otra, fue el desechar la idea de que la actividad política está regida solo por entidades caprichosas o inescrutables[204], puesto

[203] Pero «proferir semejante banalidad significaba romper con una tradición a la vez cristiana y judicial, que sostenía que el gobierno era esencialmente justo». Michel Foucault, *ibidem*, p. 123.

[204] Tal entidad ha recibido distintos nombres; así por ejemplo, *Divina providencia* en San Agustín, *Fortuna* en Maquiavelo, *Fatum* en Tito Livio,

que ella en parte es fruto de la voluntad de los hombres, es decir, de motivaciones humanas conscientes de sí mismas y que se pueden explicar causalmente. Al control racional de la política los teóricos de la razón de Estado la llamaron *virtú* y ella tenía por misión contrarrestar la influencia de la fortuna[205].

En efecto, la razón de Estado parte del supuesto, según García-Pelayo, de que «el orden político se sustenta sobre sí mismo, de que la *ragione* no conoce vinculaciones con normas o fines trascendentes al objeto mismo»[206]. Dicho de otro modo, la actividad política es una actividad autónoma, puesto que no está subordinada a la *ratio* de otras esferas del quehacer humano como la artística o la religiosa, por ejemplo. Pero la política no solo es autónoma, sino que además subordina a otras actividades, puesto que está por sobre ellas y contribuye a facilitar su normal desempeño, en cuanto el orden político brinda las condiciones para su buen funcionamiento[207].

Según García-Pelayo, la crudeza de la lucha política en las *signorias* italianas indujo a los teóricos de la razón de Estado a interrogarse por la naturaleza de la política. Ellos concluyeron que la esencia de la actividad política, es decir, el móvil que invariablemente rige las dinámicas políticas, tanto de las *signorias* italianas del *quattrocento* como en las ciudades de la antigüedad clásica, ha sido siempre el mismo: la lucha por el dominio. Así, la política es una actividad que tiene como fin inmediato el poder. ¿Por qué? Porque él es un requisito *sine qua non* para alcanzar otros fines. Estos pueden ser de variada índole. Pero independientemente del fin que se persiga, dos cosas son segu-

---

Tyché en Polibio y *Hado* en Heródoto. A pesar de las diferentes tradiciones y denominaciones, todas ellas tienen algo en común: aluden a una fuerza imponderable frente a la cual el hombre nada puede hacer para doblegarla ni para modificar el curso de los acontecimientos que ella ha decretado.

205 Cf. Friedrich Meinecke, *La idea de razón de Estado en la Edad Moderna*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983, pp. 38-39.

206 Manuel García-Pelayo, *Del mito y la razón en el pensamiento político moderno*, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1968, p. 251.

207 El caso emblemático de dicho período fue el de la economía, puesto que el comercio no podía prosperar si previamente no estaban dadas las condiciones de *pax et tranquillitas* que brindaba el Estado al incipiente capitalismo.

ras. Una, que para alcanzar cualquier fin se requiere del poder. La otra, que el logro de un fin se realiza en detrimento de otros fines, e incluso en abierto conflicto con ellos.

El estudio empírico del presente y del pasado permitió a los teóricos de la razón de Estado auscultar la racionalidad que rige el campo de la política. Tal tipo de estudio permite columbrar la índole de su dinámica y las motivaciones de los políticos. Maquiavelo fue uno de los primeros en condensar los descubrimientos de sus investigaciones en el vocablo *ragione*. ¿Qué quiere denotar el florentino con dicha expresión? Para Maquiavelo, según García-Pelayo, «la *ragione* es, por un lado, el orden objetivo que preside las cosas y que hemos de conocer para movernos en ellas, y, por otro lado, la capacidad de conocerlo por parte de los que tienen la *virtú* para ello, de los capaces de poseer el *sapere político*»[208]. La *ragione* da cuenta de «la estructura de la materia sobre la que se opera y, supuesto este saber, ordena las acciones de la manera más adecuada a la consecución del objetivo; en este sentido, la *ragione* es […] un instrumento para dominar al mundo objetivo con el menor esfuerzo posible o con el máximo resultado dados unos determinados medios y, por tanto, es un poder capaz de aumentar el rendimiento de las fuerzas disponibles [...]. Pero la *ragione* no solamente aumenta las probabilidades del hombre, sino que le señala también sus límites, puesto que del conocimiento de la materia deduce lo que es posible y lo que es imposible y evita que el hombre se embarque en empresas vanas. Es algo así como una prudencia de la que se ha eliminado el acento moral para caer bajo la visión científico natural y técnica de la cosas»[209].

La razón de Estado tal como fue concebida por Maquiavelo fue rechazada por los teólogos católicos. No obstante, la Iglesia reconoció la existencia de la *ratio status,* pero a ella le opuso la *ratio confessionis*. Pero puesto que la razón de Estado tiene una lógica que es irreductible a la de otros quehaceres, el choque entre ambas racionalidades fue inevitable. Desde el punto de vista exclusivamente doctrinario la *ratio confessionis* era incompatible con la *ratio status*. Pero el Estado podía imponer su

[208] Manuel García-Pelayo, *Del mito y la razón en el pensamiento político moderno*, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1968, p. 269.

[209] Manuel García-Pelayo, *ibidem*, pp. 269-270.

voluntad a las iglesias por la fuerza de las armas, con lo cual la razón confesional quedaba subordinada a la razón de Estado.

La razón confesional apelaba a los mandatos que emanaban del evangelio; sin embargo, los religiosos no podían llevar a la práctica de manera expedita su misión pastoral sin las condiciones de *pax et tranquillitas* que le brindaba el Estado. Por cierto, si el Estado hubiera observado de manera cabal los valores evangélicos, como lo exigían las iglesias, ello hubiese tenido un efecto bumerán para las agrupaciones religiosas, puesto que las iglesias no podían subsistir como entidades mundanas sin la protección estatal[210]. Así, las instituciones religiosas terminaron aceptando la lógica del poder político. Pero dicha aceptación no significó en modo alguno una claudicación irrestricta de los valores evangélicos, es decir, un sometimiento incondicional de la razón confesional a la razón de Estado. Desde el punto de vista teológico, el problema era que si se otorgaba primacía a la *ratio status,* en desmedro de la *ratio confessionis,* en la práctica significaba ir contra el espíritu y la letra de los preceptos evangélicos. Inversamente, si se otorgaba primacía a la *ratio confessionis*, el Estado quedaba de manos atadas para defender la religión.

Para solucionar esta incompatibilidad los teólogos católicos de la Contrarreforma intentaron establecer una especie de ecuación o arreglo condicionado entre la *ratio status* y la *ratio confessionis*. Dicho de otro modo, se trató de reducir la brecha

[210] Desde el punto de vista de la razón confesional, el político que actúa inspirado por la razón de Estado serpentea por las sendas de lo prohibido, pues actúa al filo —o al margen— de los valores evangélicos. Para el cristianismo, la política y su medio específico (la violencia) son instancias pecaminosas. Por eso, el que obra de acuerdo a los cánones de la razón de Estado «oscila —según Meinecke— constantemente entre la luz y las tinieblas» (*op. cit.*, p. 8). El nudo del problema radica, según Max Weber, en que «ninguna ética del mundo puede evitar el hecho de que la consecución de buenos fines vaya unido en numerosos casos a tener que contar con medios moralmente dudosos, o al menos peligrosos, y a tener que contar con la posibilidad, o incluso con la probabilidad, de que se produzcan consecuencias colaterales malas; y ninguna ética del mundo puede demostrar cuándo o en qué medida un fin moralmente bueno santifica los medios éticamente peligrosos y sus consecuencias colaterales». Max Weber, *La política como profesión*, Editorial Espasa Calpe, Madrid, 1992, p. 154.

existente entre religión y política, entre *ethos* y *kratos*[211], es decir, entre lo que Max Weber llama la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad[212]. La solución de los teólogos católicos fue la siguiente: es legítimo regir la conducta de acuerdo a los cánones de la *ratio status* en los siguientes casos:

a) Cuando su necesidad sea absoluta, es decir, como última instancia. Esto implica que primero deben agotarse todas las vías razonables de cursos de acción a seguir, que contempla la religión y la moral ordinaria, antes de recurrir a la razón de Estado. Entonces, la razón de Estado puede subordinar a la razón confesional cuando los medios pulcros, de acuerdo a la moral corriente, resultan ser insuficientes para preservar incólume la verdadera confesión y la integridad del Estado[213].
b) Cuando la salud pública del reino está averiada de tal forma que no es posible restablecerla por los medios ordinarios. Esto implica que el príncipe cristiano excepcionalmente puede recurrir a medios que están reñidos con la moral evangélica, cuando ellos son indispensables para lograr un fin superior[214] como, por ejemplo, reprimir a los impíos y expulsar a los infieles que habitan en el reino[215].

---

[211] Cf. Friedrich Meinecke, *La idea de razón de Estado en la Edad Moderna*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983, p. 7.

[212] Cf. Max Weber, *ibidem*, pp. 153 y ss.

[213] Cf. Friedrich Meinecke, *op. cit.*, p. 8.

[214] Para los teóricos de la razón de Estado es legítimo recurrir a medios reñidos con la moral cuando se trata de combatir los males que atentan contra la seguridad del Estado. En efecto, *extremis malis extrema remedia adhienda et pro conservatione status*. El mal tiene que combatirse con la violencia, de no ser así, el mal establecerá su reino. Weber resume esta idea, si bien es cierto que en un contexto diferente, del siguiente modo: «tienes que oponerte al mal con la fuerza, pues de lo contrario serás responsable de su triunfo» (Max Weber, *op. cit.*, p. 152). En suma, el príncipe, o sea el político, si puede no debe separarse del bien, pero debe «saber entrar en el mal si es necesario» (Nicolás Maquiavelo, *El príncipe*, capítulo XVIII).

[215] Durante el siglo XVI estaba muy arraigada la siguiente creencia: el rey que es incapaz de mantener su reino en la ortodoxia es imposible que salve su alma.

c) Que la aplicación de la doctrina de la razón de Estado obedezca realmente a fines ajenos a la voluntad concupiscente y a la *pleonexia de poder* individual. En este contexto, la razón de Estado se presenta como una *necesittá factuale*, es decir, como un imperativo de las circunstancias. Esto hace aconsejable que el príncipe católico, si quiere salvar su alma, sea asistido por teólogos al momento de tomar una decisión que obedece a razones de Estado[216].

Actualmente, en el Estado liberal democrático, la *ratio status* está en oposición a la *ratio iuris*[217]. La primera está maniatada por la segunda. Así, desde el punto de vista político un acto puede ser indispensable debido a una *necessitá factuale*; sin embargo, desde el punto de vista de la *ratio iuris* tal acto no solo es inaceptable, sino que además repudiable[218].

La contraofensiva del monismo: ética y política en Immanuel Kant

Los monismos no establecen una cisura entre ética y política y, por consiguiente, no conciben —y si lo hacen, no ven con buenos ojos— la idea de la autonomía de la política. La política para los monistas es indisociable de la moral. Para ellos la política es y debe ser moral. Como ya vimos en el apartado anterior, la primera vez que fue puesta en tela de juicio —aunque solo con un éxito relativo— dicha concepción fue en Italia, durante la época del Renacimiento, cuando se descubrió la racionalidad que rige el quehacer político.

En este apartado bosquejaré un caso emblemático del monismo secular: la distinción entre el político moral y el político moralista. Tal distingo fue establecido por Immanuel Kant en el

[216] Así por ejemplo, el muy católico y piadosísimo Felipe II, antes de ordenar el zarpe de la Invencible Armada con rumbo a la islas británicas, con el propósito de castigar a la herética Inglaterra, consultó con sus teólogos la pertinencia y rectitud de su decisión.

[217] Cf. Luis R. Oro Tapia, «Crítica de Carl Schmitt al liberalismo». En revista *Estudios Públicos*, Nº 98, 2005.

[218] Cf. Rafael del Águila, *La senda del mal. Política y razón de Estado*, Editorial Taurus, Madrid, 2000, pp. 17-51.

opúsculo de su autoría titulado *Sobre la paz perpetua*, publicado a finales del siglo xviii.

Para explicar la relación que existe entre moral y política en el planteamiento de Kant, es preciso realizar, previamente, algunas consideraciones —a grandes rasgos— en torno a la noción de moral que tiene el filósofo prusiano.

Para Kant el derecho subordina a la política y el derecho, a su vez, está subordinado a la moral. Así, la moral se sitúa en la cúspide de la filosofía práctica. La función de esta es otorgar reglas objetivas a la conducta libre, que es aquella que está regida por la razón[219]. Las reglas objetivas y libres de la filosofía práctica no se extraen de la observación del comportamiento humano; en efecto, no son reglas elaboradas a partir de inducciones empíricas. Ellas son reglas producidas por la especulación racional, por consiguiente, no tienen necesariamente en consideración la experiencia histórica. Por cierto, una regla objetiva «enuncia lo que debe suceder, aunque no haya sucedido nunca»[220]. Ella es, además, un mandato de la razón soberana. ¿Soberana, en qué sentido? En el sentido de que es libre e independiente, lo cual implica que no está influenciada por las pasiones ni condicionada por la especificidad de las circunstancias históricas.

Así, al desentenderse de eventuales obstáculos, ella puede incitar de manera expedita a ejecutar determinadas conductas. Y debido, precisamente, a su carácter incondicionado, unívoco y perentorio, la conducta genuinamente moral es incompatible con las transacciones y componendas. En ella, en efecto, no hay un espacio para la negociación y tampoco para atemperar las exigencias del mandato moral en nombre de la prudencia. Eso sería burlar —o por lo menos escamotear— las exigencias de la prescripción moral. Para Kant, por cierto, la moral no es una teoría general de la prudencia[221]. Entendida esta como la propensión a ajustar el mandato imperativo a los alabeos de la realidad factual, o como la inclinación a sopesar las variables

[219] Cf. Immanuel Kant, *Lecciones de ética*, Editorial Crítica, Barcelona, 2001, p. 38.

[220] Immanuel Kant, *Lecciones de ética*, Editorial Crítica, Barcelona, 2001, p. 38.

[221] Cf. Immanuel Kant, *Sobre la paz perpetua*, Editorial Tecnos, Madrid, 1998, pp. 45-46.

que están en juego en un problema, o bien como la propensión a ponderar las circunstancias en que está inserto el sujeto que tiene que actuar.

Tales tanteos son síntoma de una tibieza que termina por diluir el concepto de moral. Ellos, en efecto, contribuyen a disipar las exigencias de la conducta moral y no solo eso, sino que además desvirtúan la palabra, pues terminan por calificar de moral a aquello que constituye su negación: la prudencia. ¿Por qué? Porque para Kant la moral es «un conjunto de leyes incondicionalmente obligatorias según las que debemos actuar»[222]. Así, la obligación de obrar en consonancia con el deber moral está por encima de cualquier consideración (casuística) e incluso pesa por sobre las asperezas de una encrucijada en la que está involucrado el sujeto[223]. El mandato del deber moral es unívoco e imperativo. No hay excusas para eludir el cumplimiento del deber. Ni siquiera se puede impetrar al conocido —pero no menos real— argumento de las debilidades de la naturaleza humana

[222] Immanuel Kant, *ibidem*, p. 45.

[223] Al respecto resulta ilustrativa la obligación moral de decir siempre la verdad. El mismo Kant se encarga de ponernos un ejemplo que no deja lugar a dudas de la primacía del deber por sobre las consideraciones de la prudencia. Kant ilustra su idea con el siguiente caso: «Si mediante una mentira tú has impedido obrar a alguien que se propone cometer un asesinato, eres jurídicamente responsable de todas las consecuencias que puedan seguirse de ello. Pero si te has atenido estrictamente a la verdad, la justicia pública no puede hacer nada, sea cual fuere la imprevista consecuencia de ello. En cambio, es posible que, después de haber respondido sinceramente que sí a la pregunta del asesino de si su perseguido se encontraba en tu casa, éste se haya marchado inadvertidamente, de modo que el asesino no dé con él y, por tanto, no tenga lugar el crimen. Pero si has mentido y dicho que no está en tu casa y aquél se ha marchado realmente (aún no sabiéndolo tú), de suerte que el asesino lo sorprende en la fuga y perpetra el crimen, puede acusársete a ti con derecho como originador de la muerte de aquél. Pues si tú hubieras dicho la verdad tal y como lo sabías, acaso el asesino hubiera sido atrapado por los vecinos que acudieron corriendo y el crimen se habría impedido». En conclusión, «el ser veraz (sincero) en todas las declaraciones es, pues, un sagrado mandamiento de la razón, incondicionalmente exigido y no limitado por conveniencia alguna» (Immanuel Kant, *Teoría y práctica*, Editorial Tecnos, Madrid, 1993, pp. 63-64).

para justificar la desobediencia al mandato del deber[224]. Apelar a tal argumento para Kant es inadmisible; sería simplemente una coartada de truhanes.

Si un crítico le objetara a Kant que no existen registros históricos que confirmen que alguna vez los hombres hayan acatado incondicionalmente lo que su conciencia moral les ordenaba, él replicaría dos cosas. En primer lugar, que el que nunca haya ocurrido algo así no implica en modo alguno que en el presente o el futuro pueda suceder. Dicho de otra forma, la constatación de que el hombre nunca se haya comportado de determinada manera no da pie para sostener que nunca actuará así[225]. En segundo lugar, le replicaría que el gradual despliegue de la racionalidad creará las circunstancias para que ello ocurra, porque la razón al ensancharse progresivamente «aumenta la cultura, con la que también aumenta la *culpabilidad* de las transgresiones»[226]. Por consiguiente, el incremento de la racionalidad allanará el camino para que los hombres actúen de acuerdo al deber[227].

---

[224] Cf. Immanuel Kant, *Sobre la paz perpetua*, Editorial Tecnos, Madrid, 1998, p. 59.

[225] En este punto queda de manifiesto el optimismo y el idealismo de Kant, pues resta validez a los argumentos empíricos. Más aún, para él, son inconsistentes. ¿Por qué? Porque el argumento de que nunca se haya hecho y por eso no se «podrá lograr jamás, no autoriza en modo alguno a desistir de propósitos pragmáticos o técnicos […] y menos todavía de un propósito moral, pues —respecto de este último— basta con que no se haya demostrado la imposibilidad de su realización para que constituya un deber» (Immanuel Kant, *Teoría y práctica*, Editorial Tecnos, Madrid, 1993, p. 55).

[226] Immanuel Kant, *Sobre la paz perpetua*, Editorial Tecnos, Madrid, 1998, p. 59.

[227] Kant sostiene que «se pueden ofrecer muchas pruebas de que el género humano en su conjunto ha hecho realmente considerables progresos, incluso por el camino de la perfección moral, si se compara nuestra época con todas las anteriores […]. Y el clamor ante el continuo aumento de su degeneración se debe precisamente a que, habiéndose situado en un nivel de moralidad más alto, tiene ante sí más amplios horizontes, y su juicio sobre lo que es, en comparación con lo que debe ser —por tanto, su *autocensura*—, se vuelve tanto más estricto, cuanto más niveles de moralidad hayamos ascendido en el curso del mundo que hemos llegado a conocer» (Immanuel Kant, *Teoría y práctica*, Editorial Tecnos, Madrid, 1993, pp. 55-56). Queda claro, entonces, que para Kant el incremento

A estas alturas es pertinente preguntarse cómo concibe la moral Kant. Esta pregunta se puede responder en negativo y en positivo, es decir, diciendo qué no es y qué es, respectivamente, la moral para Kant. Se puede concluir, de acuerdo a lo expuesto en los párrafos precedentes, que Kant no concibe la moral como el modo de ser propio de una determinada configuración cultural, esto es, como los hábitos y costumbres (*mores*) de un grupo humano que cristalizan en un patrón normativo ad hoc a ese grupo. ¿Qué es, entonces, la moral para Kant? Para él la moral tiene que ver con el cumplimiento racional (en el sentido de consciente) del deber; así, la moral kantiana tendría, al parecer, una alta dosis de compulsión psíquica, de tal manera que obligaría a los individuos a actuar perentoriamente de determinada manera, sin necesidad de recurrir a coacciones externas. Así, la ejecución del deber moral recaería en la conciencia individual y en su cumplimiento tendría un rol clave, en última instancia, el temor a los sentimientos de culpabilidad de los eventuales transgresores.

Concluidas estas consideraciones en torno a la moral, ahora es posible plantear la relación que existe entre moral y política para Kant.

Si la política está subordinada al derecho y este, a su vez, a la moral; entonces el comportamiento político —de acuerdo al planteamiento de Kant— es intrínsecamente moral. En efecto, «toda política debe doblar su rodilla ante el derecho»[228] y, cabría agregar, que el derecho ante la moral. Por cierto, el derecho limita a la política[229] y la moral, a su vez, al derecho.

Kant establece una distinción entre el político moral y el moralista político[230]. ¿Cuál es la diferencia entre ambos? El primero es el que actúa sin establecer ninguna cisura entre moral y política. El segundo, en cambio, reclama un estatus normativo especial para la actividad que él desempeña, esto es, una moral

---

de la racionalidad se traduce en una mayor conciencia normativa, que enfatiza el cumplimiento del deber y, por consiguiente, de la autocensura o, si se quiere, de la culpabilidad.

[228] Immanuel Kant, *Sobre la paz perpetua*, Editorial Tecnos, Madrid, 1998, p. 60.

[229] Cf. Immanuel Kant, *ibidem*, p. 48.

[230] Cf. Immanuel Kant, *ibidem*, p. 48.

acorde a su profesión. Pero para Kant el demandar un estatus normativo especial —para la política, por ejemplo— implicaría realizar concesiones a la prudencia y, por consiguiente, atemperar o eludir el mandato imperativo de la conciencia moral que reclama validez incondicional y universalidad. Para Kant, el primer tipo de político es objeto de elogio y el segundo de reprobación y desprecio.

Así, Kant sería un fiel exponente del monismo rígido. Más aún, del monismo a secas. ¿Por qué? Porque él no contempla derogaciones al mandato imperativo en ningún caso. Por cierto, no realiza ningún tipo de concesiones atendiendo a casos especiales, circunstancias extraordinarias o quehaceres profesionales específicos. Para Kant, en efecto, «la verdadera política no puede dar un paso sin haber rendido antes pleitesía a la moral, y, aunque la política es por sí misma un arte difícil, no lo es, en absoluto, la unión de la política con la moral, pues ésta corta el nudo que la política no puede solucionar cuando surgen las discrepancias entre ambas»[231]. Así, la política queda subordinada a la moral.

Una tesis exasperante: la autonomía de la política

La tesis de la autonomía de la política no es una teoría normativa construida a partir del «deber ser». Dicho de otro modo: no es una teoría deontológica de la política. Por consiguiente, no es una teoría prescriptiva ni ahistórica, ni racionalista. Sin embargo, por el mero hecho de ser una teoría no puede sustraerse completamente a la última de las características aludidas.

¿De qué índole es, entonces, la tesis de la autonomía de la política? Es una teoría que está construida a partir de la observación de la realidad factual; por lo tanto, está enraizada en el «es» y, en tal sentido, es empírica e histórica. En efecto, se trata de una construcción teórica —y, por lo mismo, de una abstracción—, pero que es elaborada a partir de la observación del mundo fenoménico.

La idea de la autonomía de la política, al igual que su práctica, suele prosperar —como ya lo expliqué en el primer apar-

[231] Immanuel Kant, *Sobre la paz perpetua*, *op. cit.*, p. 60.

tado— en las sociedades complejas que poseen especialización de funciones. Su descubrimiento implica percatarse de que la política tiene su propia racionalidad, esto es, sus propias (*autós*) reglas del juego (*nomos*) y sus propias finalidades; en definitiva, su propia autonomía. Pero tal hecho tiene unas consecuencias que pueden resultar exasperantes, especialmente cuando su descubrimiento y práctica se verifican en una sociedad que patrocina una concepción monista de la ética.

El que la política tenga sus propias reglas del juego significa que tiene su propia moral. Pero si la política posee su propio *nomos*, y si él se evalúa desde la óptica monista, ella no tardará en ser calificada de amoral e incluso de inmoral. Por eso, en el contexto de una cultura monista, la pregunta que surge es: qué hacer cuando prospera un código normativo que no se aviene —en cuanto es incompatible— con el discurso monista imperante. En tales circunstancias, la fricción entre ambos patrones normativos es ineluctable. Concretamente, ¿entre quiénes? Entre el discurso normativo hegemónico —que reclama vigencia incondicionada y que se reputa a sí mismo de único, verdadero y universal—, por una parte, y las conductas que, de acuerdo a él, son ilícitas, inadmisibles o indecentes, por otra, pero que reclaman para sí no solo respeto, sino que además un estatuto normativo paralelo. Tal *impasse* da pie a dos juicios. Primero: la política es un quehacer moral. Segundo: la política es una actividad inmoral.

Pero antes de tildar de procedente o improcedente tal o cual juicio, es pertinente preguntarse si en las sociedades complejas existe la *moral* o si existen *morales*. Dicho de otro modo, existe un patrón normativo único (monismo) o existe, por el contrario, una pluralidad de patrones normativos (mosaicos axiológicos). Y en la eventualidad de que exista una pluralidad de patrones normativos, ¿cómo son las relaciones entre ellos? ¿Son de mutua indeferencia? ¿Son de coexistencia pacífica? O, ¿son tensas y conflictivas?

Puesto que en las sociedades complejas existe especialización de funciones, las diferentes actividades que en ella se realizan tienen su propia moral. En efecto, cada oficio, cada quehacer, constituye un campo, según Bourdieu[232]; un ordenamiento vital, se-

[232] Cf. Pierre Bourdieu, *Sociología y cultura*, Editorial Grijalbo, México, 1990, pp. 135-141.

gún Weber[233] y Simmel[234]; una esfera de valor, según Spranger[235], y cada uno de ellos tiene su propio código normativo. Cada ordenamiento vital posee su propia concepción de lo bueno y lo malo, de lo sensato y absurdo, y tiene sus propios fines y ciertos medios que están prohibidos o permitidos para alcanzar sus metas. Y puesto que cada uno de ellos posee sus propias reglas del juego, corresponde, entonces, calificarlos de autónomos.

Pues bien, la actividad política también ha configurado su propio campo; por consiguiente, tiene sus propios fines y también unos medios que son propios de ella. Si es así, ¿cuál es, entonces, la nota distintiva de dicho ordenamiento y qué lo diferencia de todos los demás? El elemento específico, peculiar y distintivo que posee el campo de la política es que opera regularmente con el poder (ya sea de manera tácita o abierta) y tras él está la fuerza, entendida esta como el uso de la coacción física organizada.

Si el medio específico de la política es el poder —o dicho sin eufemismo: la fuerza, que no es otra cosa que el uso disciplinado de la violencia—, entonces, ¿de qué índole es la relación entre ética y política? ¿Son ellas compatibles o, por el contrario, son mutuamente excluyentes? ¿Se puede enjuiciar la conducta política con el mismo canon normativo con que se evalúan otras acciones? ¿Se puede aplicar la misma norma ética para evaluar el desempeño de un soldado en la guerra y para juzgar el desenvolvimiento de un sacristán en un sínodo? Las respuestas a estas preguntas dependerán si se parte de supuestos monistas o pluralistas. Y puesto que la tesis de la autonomía de la política supone la existencia de una pluralidad de ordenamientos normativos no existiría *la ética* (en singular), sino que *las éticas* (en plural). Por consiguiente, la relación entre ética y política sería de compatibilidad, siempre y cuando se evalúe la acción política con las pautas morales propias de su campo.

Si la anterior afirmación se enjuicia desde la perspectiva del canon monista, ella resulta exasperante. Y no es para menos,

---

[233] Cf. Max Weber, *La política como profesión*, Editorial Espasa Calpe, Madrid, 1992, pp. 148 y 156.

[234] Cf. Georg Simmel, *Sociología*, Editorial Espasa Calpe, Buenos Aires, 1939. Tomo II, pp. 35 y ss.

[235] Cf. Eduardo Spranger, *Formas de vida*, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1966, pp. 358 y ss.

pues hiere el supuesto normativo sobre el que está asentada la cultura occidental: el monismo. Este, según Isaiah Berlin, es la savia que da vida a las creencias morales occidentales y él está en el «corazón del racionalismo tradicional, religioso y ateo, metafísico y científico, trascendental y naturalista que ha sido característico de la civilización occidental»[236]. Ello contribuye a explicar, en buena medida, por qué en el mundo occidental son tan tensas las relaciones entre ética y política, y también por qué tendemos a rechazar, un poco instintivamente, la tesis de la autonomía de la política.

Pero los sistemas normativos pluralistas, a diferencia de los monistas, han reconocido el hecho de que los hombres están insertos en diferentes ordenamientos vitales y que cada uno de ellos tiene sus peculiares pautas morales. Así por ejemplo, en el politeísmo helénico Apolo y Dionisos tenían sus respectivos fueros, pero ello no significaba necesariamente que entre ambos no existieran tensiones e incluso conflictos. En el sistema hinduista clásico, según Max Weber, cada profesión tiene su propia preceptiva, su propia ética, es decir, su *dharma*; de manera que en él es posible «establecer el *dharma* de cada casta en particular de acuerdo con las peculiaridades inmanentes de cada profesión, desde los ascetas y brahmanes hasta las prostitutas y ladrones»[237]. Así, lo que es bueno en un tipo de quehacer, no es necesariamente bueno en otro. Por consiguiente, una conducta idéntica puede ser sensata en un tipo de oficio y absurda en otro. Así, por ejemplo, cancelar físicamente la vida de personas —y ojalá de la forma más expedita posible— es motivo de elogio en la profesión de verdugo, pero es inadmisible en la profesión médica.

En suma, Weber con la idea de *dharma* nos quiere dar a entender que no existe una ética que tenga validez universal de

---

[236] Isaiah Berlin, *Contra la corriente*, FCE, México, 1992, pp. 130-131. Al respecto, también véase Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente* (primera parte, capítulo quinto, apartado segundo) y la obra de Friedrich Meinecke, *El historicismo y su génesis*, FCE, México, 1982, pp. 21-23.

[237] Max Weber, *La política como profesión*, Editorial Espasa Calpe, Madrid, 1992, pp. 156-157. Cf. Luis R. Oro Tapia, *Max Weber: la política y los políticos. Una lectura desde la periferia*, RIL Editores, Santiago de Chile, 2010.

manera incondicionada. Entonces, sería un error suponer que existe un dispositivo de prohibiciones y deberes imperativos que tenga vigencia ubicua y ucrónica, y que, por consiguiente, sea exigible de manera perentoria a todos los individuos, en todos los tiempos y en todos los espacios. Desde este punto de vista, son pocas las acciones, si hay alguna, que sean absolutamente buenas o absolutamente malas[238].

A modo de conclusión del capítulo

En Occidente ha prevalecido la tradición intelectual monista. Por eso, en la cultura occidental se advierte cierta hostilidad a los mosaicos axiológicos. No obstante siempre ha existido un pluralismo *de facto*, pero él no es aceptado por el discurso normativo monista. Ello contribuiría a explicar por qué la tesis de la autonomía de la política, a pesar de ser una evidencia diaria para quienes se desempeñan en la esfera política, es negada por los políticos ante aquellos que desconocen los *arcana imperii*[239]. La negación en público de las triquiñuelas del poder, desde determinado punto de vista, es políticamente correcta, porque mantiene la ilusión de la existencia de un solo código moral que tiene validez para todos los hombres, sin distinción de oficios o condición social. Así, el político, aparentemente, estaría someti-

[238] Cf. Reinhold Niebuhr, *El hombre moral en la sociedad inmoral*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1966, p. 164.

[239] ¿Qué son los *arcana imprerii?* Son aquellas prácticas que de acuerdo a los cánones de la moral corriente son repulsivas, pero sin las cuales no se podrían alcanzar otros fines que son moralmente saludables. En efecto, se trata —según el decir de un tratadista español del siglo XVII— de venenos y sustancias pestilentes que de ser bien aplicados tienen un efecto salutífero, en cuanto fortalecen el orden político (Cf. Vicente Montano, *Arcano de príncipes*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1986, pp. 3-4). Los arcanos políticos, como todos los arcanos —según Schmitt—, tienen un carácter reservado. Por lo tanto, los conocen solo los iniciados; en consecuencia, son desconocidos por sus potenciales beneficiarios, es decir, por los legos (Cf. Gabriel Naudé, *Consideraciones sobre los golpes de Estado*, Editorial Tecnos, Madrid, 1998, pp. 16-19) y, en general, por el pueblo llano (Cf. Carl Schmitt, *La dictadura*, Alianza Editorial, Madrid, 1985, pp. 45-50).

do a las mismas exigencias morales que el ciudadano común y corriente. Y de este modo se cumpliría, además, con dos ideales normativos que comparten tanto el monismo religioso como el secular: el ansia de universalidad y la aspiración a la homogeneidad, esto es, el ideal de la fraternidad cosmopolita y el sueño de la igualdad.

¿Por qué el discurso monista ha permanecido relativamente incólume a pesar de los embates del pluralismo? En parte esta pregunta la he contestado en el párrafo anterior. Pero quiero agregar algo más, a modo *res considerandi*. Es posible conjeturar que el discurso monista se acentúa cuando prosperan las autonomías normativas. Más aún, si estas efectivamente remiten a una pluralidad de concepciones de vida y del mundo. Pero ello no es suficiente para generar la reacción monista. Falta algo más. ¿Qué cosa? La publicidad de los contra discursos, es decir, de los argumentos en pro del pluralismo. Ellos son los que ponen en riesgo la homogeneidad de creencias, de tal manera que el monismo genera un discurso que está orientado a reconstituir la unidad del velo normativo.

En efecto, en Occidente a partir del siglo XVI comienza una época que se afana en desocultar y divulgar diferentes tipos de *arcanos*. Pero tal divulgación, desde el punto de vista monista, no es inocua, pues si no hiere por lo menos difama sus supuestos. Ella es quien suscita la radicalización del discurso monista. Este aspira a restaurar la unicidad de la cosmovisión que ha sido fracturada por la irrupción de diferentes concepciones del mundo y, por consiguiente, a restablecer la homogeneidad de las creencias morales que han sido erosionadas por el surgimiento de los mosaicos normativos. Así, la publicidad sería una variable —entre otras— que contribuye a explicar por qué el antagonismo entre monismo normativo y pluralismo axiológico es particularmente intenso en el dominio de la política a partir del Renacimiento, pese a los intentos (más o menos exitosos) del monismo por remendar y reconstruir la unidad del velo normativo.

Pero sus suturas son interpeladas y desgarradas por la dinámica propia del quehacer político. Ello ha llevado a Friedrich Meinecke a sostener que en la trayectoria del pensamiento político occidental se advierte una incongruencia patente entre el

discurso normativo monista y los hechos irrefutables de la vida histórico-política[240]. Así, la incongruencia existente entre el discurso normativo y las conductas concretas puede ser interpretada como una suerte de «esquizofrenia» cultural, en cuanto la realidad factual no se condice con lo que afirma la teoría. Por cierto, la concepción de la política que patrocina el monismo es desmentida por los hechos. Este es incapaz, en efecto, de modificar de manera decisiva el comportamiento de los actores políticos y sus prescripciones quedan, en la práctica, reducidas a un cúmulo de buenas intenciones. Aquellas, por cierto, no logran aplacar la lucha por el poder, pese a sus amonestaciones.

En conclusión, el discurso moral que elabora el monismo es inviable. Por eso, no es insólito que cuando sus panegiristas se empecinan en llevarlo a la práctica su fracaso suscite decepciones, sufrimientos y frustraciones. No obstante, el prestigio y el crédito del discurso monista, por lo general, persiste incólume. Más aún, suele fortalecerse. Motivo por el cual no sería del todo aventurado afirmar que él prospera en épocas de catástrofe.

Pero el discurso normativo monista también podría ser interpretado como una variante de la mentira noble[241]. Él cumpliría la función de un velo que permite ocultar la autonomía de la política y también, por consiguiente, a los *arcana imperii*. De ser así, quienes están conscientes de la cisura entre el discurso normativo y las conductas concretas podrían ser tildados de hipócritas. ¿Por qué? Porque sus portavoces —es decir, los predicadores de ideales morales y, a la vez, protagonistas del quehacer político— sabrían de antemano que no es posible cumplir con las obligaciones que ellos arrojan sobre los demás. Tal estrategia tendría la noble función de incentivar la ejecución de conductas morales impecables y de inhibir aquellas que son detestables. Así, se mantendrían a raya las manifestaciones más deplorables de la naturaleza humana.

En conclusión, es plausible que el discurso monista —en sus diferentes variantes— cumpla el rol de ocultar la práctica de los *arcana imperii*. Pero, ¿qué sucedería si el discurso monista se dejara de concebir como una coartada y sus preceptos se tomaran

[240] Cf. Friedrich Meinecke, *La idea de la razón de Estado*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1983, pp. 215, 251 y 439.

[241] Cf. Platón, *Rep.* 377e - 378b; 389 b-e.

al pie de la letra como imperativos absolutos? En tal caso, se corre el riesgo de que la coartada resulte autodestructiva, pues al negar la autonomía de la política dejaría al Estado (el principal actor político de la época moderna) de manos atadas para que cumpla con sus finalidades específicas. No está demás, sin embargo, consignar que junto al valor del bien del Estado existen otros valores elevados, como la moral y el derecho, que también exigen una vigencia incondicionada. Pero el Estado como custodio de la legalidad no puede garantizar siempre la observancia irrestricta del derecho y la moral, porque en ciertas circunstancias se ve obligado a combatir a las amenazas atentatorias contra ambos con medios que son inmorales y antijurídicos. Por eso, la autonomía de la política, aunque sea negada por el discurso normativo monista, es una práctica que en ciertas circunstancias puede, paradójicamente, salvar el orden sociopolítico —y, por consiguiente, la moral y el derecho— a través de aquellos medios que el discurso monista considera inmorales e ilegales.

Conclusiones

Esta conclusión se divide en dos partes. En la primera, se identifican las mutuas relaciones que existen entre los cuatros elementos que concurren a configurar la noción de realismo político. En la segunda, se establece un contrapunto sintético entre realismo e idealismo político. En ambos ítems es imprescindible retomar algunas ideas abordadas en los capítulos precedentes y también en los diferentes acápites de esta conclusión. Tales reiteraciones son ineludibles por tres razones. En primer lugar, porque los diferentes elementos se entrecruzan; en segundo lugar, porque se suponen unos a otros; y, en tercer lugar, porque se apoyan recíprocamente.

¿Cómo se relacionan los elementos que conforman la noción de realismo político?

Es posible establecer seis relaciones bilaterales entre los elementos que concurren a formar el concepto de realismo político. Ellas son complementarias a los seis principios del realismo político que establece Hans Morgenthau. En seguida procederé a caracterizar dichas relaciones. Su virtud radica en esbozar el contorno y el dintorno de la idea de realismo político. Por consiguiente, ellas permiten responder de manera satisfactoria a la pregunta: ¿qué se entiende por realismo político?

1) Naturaleza humana – Conflicto. El supuesto del que arranca el realismo político es el carácter trágico de la condición humana. Puesto que el ser humano es una entidad agonal, resulta poco probable que advenga la paz perpetua. El hombre no

puede librarse de su propensión a la conflictividad, porque no puede desprenderse completamente de su dimensión pasional e irracional. Pero el antagonismo no está circunscrito (como generalmente suele sostenerse) solo a las pugnas que contraponen la racionalidad a la emotividad. El conflicto también puede ser suscitado por pasiones que son recíprocamente incompatibles y también puede estallar como una confrontación de razones, es decir, como una contienda de argumentos que son igualmente racionales, pero mutuamente excluyentes.

La conflictividad en los sujetos individuales y colectivos se despliega en un escenario tridimensional. La primera tiene por protagonistas a las pasiones y a la razón. Por tal motivo, se le puede denominar conflicto pascaliano, en cuanto su índole está bien retratada en el célebre aforismo del aludido filósofo francés, que reza así: a veces el corazón tiene razones que no entiende la razón. A la segunda dimensión se le puede denominar dimensión dramática del conflicto, en cuanto una pasión se contrapone a otra pasión. Y a la tercera se le puede denominar —siguiendo a Martha Nussbaum[242]— dimensión trágica del conflicto, en cuanto se trata de una contienda de argumentos, que pese a que son razonables (cada uno de ellos a su modo), son incompatibles porque están afincados en valoraciones que son inconmensurables.

En conclusión, el hombre para el realismo político no es un ser perfecto ni absolutamente racional. Por consiguiente, tampoco puede construir un orden impecable, libre de tensiones y conflictos. Tal imperfectibilidad, comenzando por la del conocimiento, dificulta la posibilidad de construir un orden racional perfecto y, por consiguiente, absolutamente seguro, estable y armonioso[243].

2) Equilibrio de poder – Naturaleza humana. Las raíces del realismo político están engastadas en una determinada concepción de la naturaleza humana. En ello coinciden todos los autores que convencionalmente son tildados de realistas. Por eso, para

[242] Cf. Martha Nussbaum, *La fragilidad del bien*, Visor, Madrid, 1995, pp. 30 y ss.

[243] Cf. Isaiah Berlin, *El fuste torcido de la humanidad*, Ediciones Península, Barcelona, 2002, p. 48-57. Cf. Martha Nussbaum, *ibidem*, pp. 60-69.

los partidarios del realismo, todo buen político es por sobre todas las cosas un buen conocedor de la naturaleza humana.

El hombre, para el realismo político, no es un ser armónico[244]. Él está constituido por elementos disímiles que generalmente se encuentran en pugna entre sí. Tal pugna puede manifestarse como un conflicto pascaliano, dramático o trágico. La mente de cualquier persona puede llegar a constituirse, fácilmente, en un escenario en el que afloran valoraciones divergentes y a menudo antagónicas que se combaten entre sí[245].

Como el hombre es el protagonista del quehacer político, sus características inevitablemente se trasuntan al campo de la política. En consecuencia, si la conflictividad es parte de la naturaleza del hombre, la política necesariamente tendrá —y de hecho tiene— una dimensión conflictiva. Y puesto que la naturaleza humana no se puede cambiar, la conflictividad no se puede extirpar. Pero si el conflicto es una realidad inderogable, ¿de qué manera sus desventajas se pueden neutralizar o, por lo menos, tornarse llevaderas? La heterogeneidad de pasiones —y las respectivas valoraciones que ellas patrocinan— solo se pueden contrarrestar oponiéndoles otras pasiones, de tal manera que estas recíprocamente se limiten. Se generaría, entonces, algo así como un equilibrio de pasiones —por consiguiente, de valoraciones— y él tendría unas propiedades análogas a las que tiene el balance de poder.

Así lo estimaban los teóricos del equilibrio de poder de comienzos del siglo XIX —que eran a la vez políticos prácticos—

---

[244] No obstante, la mayoría de los realistas —y algunos de forma bastante explícita, como Max Weber, por ejemplo— sostienen que la armonía, con todos lo beneficios que ella irroga, es solo un bien al cual pueden acceder los místicos y los hombres santos.

[245] Cf. John Herz, *Realismo político e idealismo político*, Editorial Ágora, Buenos Aires, 1960, p. 21. Por cierto, tanto en los sujetos individuales como colectivos coexiste «el fundamental antagonismo entre cooperación y conflicto. [Esto es, entre] la necesidad que lo lleva a depender de sus semejantes y, al mismo tiempo, la propensión a desconfiar de ellos y probablemente de destruirlos. Esta es la contradicción con que el hombre se enfrenta una vez que adquiere conciencia de su estado en el mundo y en la sociedad». John Herz, *op. cit.*, pp. 28-29.

como Talleyrand, Metternich y Castlereagh[246]. Ellos sabían que era utópica la eliminación de todo conflicto[247]. No obstante, también pensaban que la paz (entendida como un armisticio tolerable) era posible. Pero, ¿cómo evitar el conflicto si la naturaleza humana no se puede alterar, y aquel hunde sus raíces en esta? ¿Qué salida encontraron para semejante aporía? Para ellos «la solución consistía en aprovechar o en contrarrestar las fallas inherentes a la naturaleza humana para lograr a largo plazo el mejor resultado posible»[248].

En conclusión, la naturaleza humana marcha cubileteando por el mundo y si todos los hombres fueran buenos no sería necesario el equilibrio de poder ni la política. Ella, en efecto, es producto de nuestros vicios, no de nuestras virtudes. Por cierto, si los hombres fuesen ángeles no sería necesaria la política y si los ángeles gobernaran a los hombres no sería necesario el equilibrio de poder[249].

3) Conflicto – Autonomía. La dimensión conflictual de la política tiene como reverso la exigencia de seguridad. Esta es indispensable para preservar la existencia individual y colectiva. Pero ella suele llevar a quienes se sienten amenazados a recurrir a procedimientos que se apartan de la moral corriente y del derecho y, en general, de aquellas normas que los mismos transgresores no vacilan en tildar de razonables y deseables. Por eso,

---

246 Estos tres hombres fueron simultáneamente teóricos y artífices del equilibrio de poder europeo que surgió del Congreso de Viena. Existen tres estupendos estudios monográficos de dicho congreso, que pese a que no coinciden en quién fue el hombre clave allí, sí concuerdan en que fue la idea de equilibrio de poder —compartida por los tres plenipotenciarios— la que brindó paz a Europa por un siglo (1815 a 1914). Para Guglielmo Ferrero (*Reconstrucción. Talleyrand en Viena*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1943), el hombre clave fue Talleyrand, para Henry Kissinger (*Un mundo restaurado*, FCE, México, 1974) fue Castlereagh y para Harold Nicolson (*El congreso de Viena*, Editorial Sarpe, Madrid, 1985) fue Metternich.

247 Cf. Henry Kissinger, *Diplomacia*, FCE, México, 1995, pp. 14-16.

248 Henry Kissinger, *ibidem*., p. 62.

249 Cf. Hamilton, Madison y Jay, *El federalista*, FCE, México, 2000, pp. 36, 38 y 220. Cf. Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Alianza Editorial, Madrid, 1991, pp. 87-91. Cf. Herbert Butterfield, *El cristianismo y la historia*, Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1957, pp. 45, 46 y 55.

la autonomía de la política (entendida como aquellas acciones que se realizan al filo de la legalidad o a contrapelo de la moral corriente) aflora con toda su desfachatez cuando la seguridad está en riesgo.

Pero las transgresiones a la moral corriente —y más aún de la moral idealizada— rara vez son gratuitas. En efecto, en cuanto ellas recobran sus fueros reclaman sus derechos y, acto seguido, penalizan a los transgresores, especialmente cuando la omisión o violación no es excusable porque no se alcanzó el fin deseado. El fracaso condena y el éxito excusa. Así es la ética de los resultados.

Por cierto, el éxito suele redimir a los transgresores de la moral corriente y el fracaso radicaliza aún más la dureza del juicio que recae sobre quienes fueron derrotados. Así, por ejemplo, si la guerra de independencia de Estados Unidos hubiera sido un fracaso —según E. H. Carr—, los padres fundadores de la nación serían recordados por la historia como una banda de intrigantes y sediciosos[250].

En conclusión, la autonomía de la política se perfila como una moral ad hoc para las situaciones de antagonismo extremo y los beneficios que ella irroga son desiguales para los contendientes una vez finalizado el conflicto. En efecto, sus beneficios suelen aplicarse a quienes, finalmente, prevalecen en el conflicto; en cambio, los derrotados suelen ser juzgados con los preceptos de la moral corriente e incluso con los cánones de la moral ideal. Los vencedores estigmatizan a los vencidos. Al respecto, uno de los padres del realismo político, Tucídides de Atenas, constató con singular lucidez que los poderosos consideran honroso lo que les gusta y justo lo que les conviene[251].

---

[250] Cf. Edward Hallett Carr, *La crisis de los veinte años*, Editorial Catarata, Madrid, 2004, p. 113. Al respecto también véase el ejemplo de Abraham Lincoln citado por Hans Morgenthau (y comentado en el capítulo uno de este libro), en *Política entre las naciones* (Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires, 1986, p. 21) y en *Escritos sobre política internacional* (Editorial Tecnos, Madrid, 1990, p. 54).

[251] Cf. Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso,* V, 105. Igualmente resulta esclarecedora la siguiente reflexión de Edward Hallett Carr, cuando constata que «las teorías sobre la moralidad internacional son el producto de naciones o grupos de naciones dominantes. Durante los últimos cien años, y más especialmente desde 1918, los pueblos de habla

4) Conflicto – Equilibrio de poder. El equilibrio de poder no elimina los conflictos, solo contribuye a mitigarlos. Estos constantemente se reanudan y son suscitados por razones y objetos de variada índole. Ellos, en última instancia, son insolubles. El equilibrio puede durar años o décadas, incluso puede empinarse por sobre una centuria; sin embargo, la conflictividad persiste, aunque de manera latente. De hecho, el equilibrio de poder no garantiza la paz. Pero sí disminuye las probabilidades de que estalle un conflicto armado.

Aunque el equilibrio esté en su apogeo, el conflicto continúa. Pero este se manifiesta en pugnas de menor cuantía. Por eso, todo balance de poder es potencialmente explosivo y tarde o temprano deviene en confrontación abierta. Dicho de otro modo, mientras está vigente el equilibrio de poder los conflictos son preferentemente agonales y cuando aquel llega a su fin suelen estallar conflictos polémicos.

Como la conflictividad está en el corazón del equilibrio de poder, él es sumamente frágil. Por eso, él requiere de administradores —vale decir, de políticos— cuya mayor virtud tiene que ser la prudencia, para evitar, en la medida de lo posible, la guerra. Por eso, ellos no deben olvidar que el balance de poder es un armisticio tolerable, es decir, un cese temporal de hostilidades.

En conclusión, el equilibrio de poder es frágil, porque el balance de poder exacto, perfectamente simétrico e inmutable, es una utopía. Por eso, el equilibrio de poder solo limita las probabilidades de que estalle un conflicto, pero no puede evitarlo indefinidamente[252].

5) Autonomía – Naturaleza humana. El hombre no se puede someter completamente a las altas exigencias de racionalidad que a veces el mismo suele autoimponerse. Ello fatalmente es así, debido a que él no es un ser plenamente racional. Y si el hombre se afanara en cumplir cabalmente las exigencias de una

inglesa han formado el grupo dominante en el mundo y las teorías actuales sobre la moralidad internacional han sido diseñadas para perpetuar su supremacía y han sido expresadas en su idioma particular». E. H. Carr, *La crisis de los veinte años*, Editorial Catarata, Madrid, 2004, p. 126.

[252] Cf. Henry Kissinger, *Un mundo restaurado*, FCE, México, 1974, pp. 17, 24 y 192. Cf. Henry Kissinger, *Diplomacia*, FCE, México, 1995, pp. 15 y 62.

racionalidad absoluta, ello implicaría ejercer cierta violencia sobre su dimensión emocional e instintiva. Por consiguiente, dicho intento sería de alguna manera autodestructivo. Por cierto, una exigencia así implicaría desconocer, preterir y, finalmente, sojuzgar a las dimensiones no racionales de la naturaleza humana. Ante una eventualidad así, la dinámica de la vida no tardaría en emprender una rebelión contra las exigencias de la racionalidad absoluta.

Es verdad que la dimensión racional del hombre es audaz a la hora de idear repúblicas perfectas y órdenes internacionales en los que la guerra no tiene ninguna probabilidad de irrumpir. Pero los hechos, los tercos hechos, se complacen en desmentirlos. Y el hecho más evidente en la política, tanto nacional como internacional, es la lucha por el poder.

Por eso, un discurso normativo pacifista de impronta idealista, que sea perfecto desde el punto de vista de su lógica formal y que contenga exigencias conductuales puramente racionales, está destinado a ser violado por la conducta de los seres humanos concretos. En consecuencia, si un diseño político está fundado exclusivamente en supuestos racionales, tanto más se aproximará al fracaso. Por lo tanto, un proyecto político que aspire a tener algunas probabilidades de éxito tiene que habérselas (para principiar) con las cuotas de irracionalidad inherentes a la naturaleza humana.

En conclusión, quienes se propongan construir un orden perfecto tienen que sopesar las resistencias que la naturaleza humana opondrá a su empeño. De hecho, la naturaleza humana, al igual que los órdenes concretos que ella ha creado, no se aviene con los sublimes ideales de perfección moral ni racional[253].

6) Equilibrio de poder – Autonomía. Los equilibrios de poder están estructurados preferentemente en torno a intereses. Pero el guiar la acción en función de intereses es inadmisible de acuerdo a los cánones de la moral corriente. De manera que el equilibrio de poder, enjuiciado desde ella, es inmoral. Pero la

[253] Cf. Friedrich Meinecke, *La idea de razón de Estado*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1997, pp. 215 y 238. Cf. John Herz, *Realismo político e idealismo político*, Editorial Ágora, Buenos Aires, 1960, p. 29. Cf. Nicolás Maquiavelo, *El príncipe* (capítulo XV).

política (por las razones expuestas en el capítulo quinto) tiene su propio *nomos* y este rara vez es compatible con la moral corriente. Por cierto, la política para el realismo tiene su propia moral y debido, precisamente, a ello es autónoma.

La autonomía de la política suele expresarse con mayor nitidez en las jugadas estratégicas que llevan a cabo los actores que participan del equilibrio. Las constelaciones de balance de poder generalmente están constituidas por agrupaciones rivales. Pero ni estas ni el balance de poder son inmutables. De hecho, los miembros de una alianza pueden cambiar de bando, en la eventualidad de que sus intereses ya no sean satisfechos al interior de la coalición. La deserción en política no es sinónimo de traición. La amistad política está fundada en la conveniencia y es mutable en el tiempo. En consecuencia, las alianzas duran mientras persisten los intereses comunes; en efecto, el más seguro vínculo entre los coaligados es la ausencia de intereses opuestos[254].

Por consiguiente, cuando los intereses cambian de manera sustantiva se modifican las alianzas y, por añadidura, se quiebran los pactos y se altera el equilibrio de poder. Ello no constituye un delito, según el realismo, puesto que lo único indebido sería descuidar u obrar en contra de los intereses de la asociación política. Desde este punto de vista, la política no es inmoral, simplemente tiene otro código normativo; uno que es distinto del de la moral social o corriente, pero por sobre todas las cosas diferente de la moral individual[255].

La moral política siempre sirve a algún tipo de intereses. Pero estos son maquillados y blanqueados por una retórica ad hoc. Vistas así las cosas, bien se puede afirmar que la política es un conflicto de intereses que se disfraza como lucha de principios.

Si la política es evaluada desde la pureza de unos principios que se reputan a sí mismo de universales y unívocos, ella no está exenta de ambigüedades morales. En el campo de la política *ethos* y *kratos* se entrecruzan y no es raro que

[254] Cf. Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, I, 124. Aristóteles, por su parte, consigna en *La política* que «el miedo común coaliga a los peores enemigos» (*Pol.* 1304b).

[255] Edward Hallett Carr, *La crisis de los veinte años*, Editorial Catarata, Madrid, 2004, pp. 219 y ss.

el primero se subordine al segundo[256]. Así, por ejemplo, tras la Segunda Guerra Mundial la comunidad internacional fue testigo del juicio a los jerarcas de las potencias del Eje por las atrocidades cometidas en contra de la población civil. Pero la aplicación de los principios morales no fue indiscriminada ni unívoca, puesto que no fueron procesados los jefes militares estadounidenses, británicos ni soviéticos que también incurrieron en exacciones durante la guerra. Tal constatación no implica, en modo alguno, insinuar que el castigo a los criminales de guerra sea indebido; solo significa que la «justicia» funciona de manera selectiva y que ella es sensible al registro de relaciones de poder existentes en un momento dado. Más aún, ella es producto, tanto desde el punto de vista material como formal, del balance de poder que construye, interpreta y aplica las normas[257]. Por consiguiente, la «justicia» —por lo menos la judicial— no es «ciega» ni observa la legalidad de manera indiscriminada ni incondicionada[258].

Desde este punto de vista, el equilibrio de poder tergiversa —o por lo menos obstaculiza— la aplicación perentoria y unívoca de las normas legales y morales. Pero, ¿se podrían observar cabalmente las normas si no existiera el equilibrio de poder? La respuesta a esta pregunta es negativa, porque las inclinaciones de la naturaleza humana convierten al monopolio del poder en un peligro. Entonces, los órdenes pluralistas (bipolares o mul-

---

256 Cf. Friedrich Meinecke, *La idea de la razón de Estado*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1997, pp. 5-17. Cf. Reinhold Niebuhr, *El hombre moral en la sociedad inmoral*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1966, p. 24.

257 Por cierto, «el imperio del derecho —según Carl Schmitt— no significa otra cosa que la legitimación de un determinado *status quo* en cuyo mantenimiento están lógicamente interesados todos aquellos cuyo poder político y ventaja económica poseen su estabilidad en el seno de ese derecho. [En efecto,] la soberanía del derecho significa únicamente la soberanía de los hombres que imponen las normas jurídicas y se sirven de ellas». Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Alianza Editorial, Madrid, 1991, p. 95.

258 Cf. Steven Lukes, *El poder. Un enfoque radical* (Editorial Siglo XXI, Madrid, 1985). Cf. Edward Hallett Carr, *La crisis de los veinte años* (Editorial Catarata, Madrid, 2004, pp. 119, 146 y 260). Cf. Hedley Bull, *La sociedad anárquica* (Editorial Catarata, Madrid, 2005, pp. 139-142).

tipolares) brindan mayores probabilidades de equidad que los monocráticos (unipolares). No obstante, el discurso moralista condena al equilibrio de poder por sus imperfecciones e inestabilidad y por su carácter potencialmente explosivo. Pero es el balance de poder el que permite que prosperen, aunque sea de manera parcial, algunos bienes morales como la equidad, la justeza y la paz[259].

En conclusión, la autonomía de la política, como expresión del equilibrio de poder, incrementa —paradójicamente— las probabilidades de que se constituya un orden legal que brinde algunas condiciones mínimas de equidad para que prosperen, aunque sea de manera imperfecta, algunos bienes morales.

Realismo versus idealismo

El realismo político construye sus argumentos de manera polémica, en cuanto razona tratando de establecer contrapuntos con la argumentación proveniente del idealismo. Ambos modos de razonar se han enfrentado por casi dos mil quinientos años. No dejan de tener razón autores como Hans Morgenthau[260], Reinhold Niebuhr[261] y John Herz[262] cuando afirman que la historia del pensamiento político occidental es la historia de la confrontación entre dos escuelas (la idealista y la realista), que en lo sustancial difieren de sus concepciones de la naturaleza humana, de la sociedad y de la política.

Como punto de partida hay que señalar que los idealistas y los realistas responden de distinta manera a la pregunta qué es lo real. En lo esencial tales desacuerdos se explican, básicamente, porque razonan de forma diferente. A los primeros les

---

[259] Cf. Reinhold Niebuhr, *Ideas políticas*, Editorial Hispano Europea, Barcelona, 1965, p. 240.

[260] Cf. Hans Morgenthau, *Política entre las naciones*, Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires, 1986, pp. 11 y ss.

[261] Cf. Reinhold Niebuhr, *Ideas políticas*, Editorial Hispanoeuropea, Barcelona, 1965, pp. 306 y ss.

[262] Cf. John Herz, *Realismo político e idealismo político*, Editorial Ágora, Buenos Aires, 1960, p. 30.

interesa la perfección lógica del ideal y argumentan en abstracto y de manera *deductiva*. Los segundos, en cambio, centran su atención en la observación de la realidad concreta, con el propósito de extraer de la realidad misma las máximas de acción; por tanto, construyen sus argumentos de manera *inductiva*.

La escuela idealista sostiene que es factible instaurar un orden moral eminentemente racional y un orden político justo a partir de principios abstractos que son universalmente válidos. Ello es posible, para esta escuela, porque concibe al hombre como un ser racional y nativamente bondadoso. Pero, ¿por qué ha tardado tanto en realizar sus ideales? ¿Qué obstáculos han impedido la instauración de un orden racional y perfecto? La razón por la cual el orden social y político no llega a estar a la altura de los ideales de perfección, para algunos idealistas, se explica por la incapacidad de los hombres para aplicar el verdadero conocimiento. Para otros, por la persistencia de atavismos que se empeñan en negar la validez de tal conocimiento. Por eso, esta escuela confía en la educación y en los cambios culturales e incluso en el uso ocasional de la fuerza para remover los obstáculos que impiden la materialización de una sociedad bien ordenada, justa, sin alienaciones, sin la opresión del hombre por el hombre[263].

Por su parte, la escuela realista afirma que la naturaleza humana no es plenamente racional; por consiguiente, los órdenes que ella configura, incluido el político, tampoco lo son. Por eso, el mundo es imperfecto. No obstante, el realismo político no niega la posibilidad de que el hombre y la sociedad se pueden mejorar. Pero para que tal expectativa sea factible es indispensable sopesar, previamente, las virtudes y fortalezas de la naturaleza humana, al igual que sus limitaciones y flaquezas, y especialmente aquellas dimensiones del comportamiento humano en las que la racionalidad tiene un rol disminuido.

Para el realismo el comportamiento político no es plenamente racional. No solamente porque en ella colisionan sentimientos contradictorios, motivaciones heterogéneas e intere-

[263] Reinhold Niebuhr, *Rumbos de la comunidad humana*, Editorial Índice, Buenos Aires, 1964, pp. 32 y ss.

ses antagónicos, sino que además porque el comportamiento humano, tanto a nivel individual como colectivo, no es totalmente deducible y menos aún predecible a partir de premisas abstractas de validez universal, aunque estén racionalmente sustentadas. Para la concepción realista, el comportamiento político tiene algo de trágico, o por lo menos de dramático. Es trágico, porque los resultados suelen ser opuestos a las motivaciones originales de los actores; así por ejemplo, hubo quienes quisieron instaurar la paz de una vez para siempre, pero con su noble intención solamente lograron precipitar la siguiente guerra. Es dramático, porque, a pesar de los esfuerzos realizados, la brecha existente entre los magros resultados obtenidos y el ideal suele ser considerable, lo cual suscita frustración y desencanto.

Los ideales morales y políticos nunca se pueden realizar cabalmente, porque la propia naturaleza humana es un obstáculo para alcanzar niveles óptimos de perfección. Si el hombre no es un ser plenamente racional es imposible que pueda construir un orden racionalmente perfecto. Pero mirar con escepticismo las propuestas idealistas y albergar la sospecha de que ellas nunca se van a alcanzar completamente, no implica en modo alguno que el realismo carezca de ideales de perfección. Es más, se puede decir que el realismo también tiene los suyos. Pero los elabora a partir de la observación de la realidad concreta, del estudio de la historia, y no a partir de principios abstractos o presunciones metafísicas como lo hace el idealismo. Sus propuestas para mejorar el mundo son más bien modestas; aspiran a mantener, básicamente, a raya el mal antes que realizar el bien absoluto[264].

[264] En tal sentido, George Kennan sostiene que «en un mundo que no es perfecto, donde el ideal se encuentra obviamente fuera del alcance humano, es natural que la evitación de lo peor sea a menudo una tarea más práctica que el logro de lo mejor, y que algunos de los imperativos más fuertes de la conducta moral deben tener más bien una naturaleza negativa que positiva». George Kennan, *Al final de un siglo,* FCE, México, 1998, p. 312. (Véase especialmente el capítulo titulado «La moral y la política exterior». Dicho texto originalmente apareció en *Foreign Affairs,* invierno 1985-1986).

Desde este punto de vista, el contrapunto entre ambas escuelas, a grandes rasgos, es el siguiente: la política para el idealismo es el arte de cristalizar un orden sociopolítico racionalmente perfecto en el torrente ondulante y sinuoso de la historia; en cambio, para el realismo es simplemente el intento de evitar el desorden y el colapso sociopolítico en una realidad que está en incesante movimiento y en la cual todo orden, en última instancia, es frágil, precario, inestable[265].

A modo de conclusión de ambos apartados

De acuerdo a los planteamientos expuestos en las páginas precedentes se puede afirmar que el realismo político es un modelo descriptivo y analítico, elaborado a partir del estudio de la realidad factual, que tiene por finalidad establecer cuál es la racionalidad que rige el campo de la política. Pero puesto que el conocimiento de él dista de ser cabal, en el mejor de los casos, sólo

[265] Según Niebuhr, «la paz universal, como tal, no puede existir si por ella se entiende la armonía sin desacuerdos entre las naciones y la justicia perfecta entre los hombres». Pero ello no implica, en modo alguno, renunciar a la búsqueda de mecanismos que permitan «alcanzar un mayor grado de cohesión social y política y así poder evitar la anarquía total». Quienes se aboquen a tal búsqueda no deben olvidar lo «frágil e incierta que resulta ser toda forma de paz social y de justicia» (Cf. *Cristianismo y poder político*). ¿Contra quién está, implícitamente, argumentando Niebuhr? ¿Quiénes serán los que conciben la paz como una «armonía sin desacuerdo entre las naciones»? La objeción de Niebuhr apunta, al parecer, contra algunos lectores apresurados del opúsculo *Sobre la paz perpetua* de Immanuel Kant. El filósofo prusiano, en dicho texto, sostiene que «la paz significa el fin de *todas* las hostilidades; la añadidura del calificativo *eterna* es un pleonasmo sospechoso» (Cf. *Sobre la paz perpetua*, Editorial Tecnos, Madrid, 1998, p. 5). Sin embargo, el mismo Kant, en otro de sus escritos, insiste en que no se puede pedir demasiado al hombre ni a sus instituciones, porque el hombre y la humanidad están hechos de madera torcida. La exigencia de la paz, no obstante, es una obligación moral a la cual debe apuntar la conducta del hombre, aunque su propia naturaleza dificulte la posibilidad de materializarla cabalmente (Cf. Immanuel Kant, *Historia universal en un sentido cosmopolita*, FCE, México, 1981, pp. 48-56).

puede enunciar tendencias generales y dado que ellas son difusas no alcanzan a adquirir el estatus de predicciones científicas.

La posibilidad de entrever borrosamente la silueta del porvenir está más próxima a la concepción clásica del saber práctico que a la concepción positivista de la ciencia moderna. En efecto, se trata básicamente de un saber prudencial, fundado en la experiencia, que en ningún caso aspira a predecir científicamente el futuro. Para el realismo político el comportamiento humano siempre tiene márgenes de incertidumbre, porque el azar, en última instancia, es indomable. Sin embargo, se esfuerza por intentar, en la medida de lo posible, someter a un control racional un segmento acotado de la realidad. Tal mixtura, de azar y control racional, encuentra su formulación clásica en el planteamiento de las relaciones existentes entre virtud y fortuna que desarrolla Nicolás Maquiavelo[266].

Para el realismo todos los sistemas sociopolíticos tienden a la inestabilidad, en cuanto están expuestos a la irrupción del conflicto e incluso a la desintegración. Y cuando sobrevienen contingencias de esa índole el medio más eficaz para instaurar el orden o preservar la paz es, en última instancia, la fuerza. En tales circunstancias el poder puede obrar como instancia de cohesión forzosa o bien como elemento mutuamente disuasivo entre las partes en pugna.

El realismo sostiene que en situaciones de antagonismo extremo el poder político en su intento por alcanzar sus objetivos puede obrar, eventualmente, con cánones diferentes a los de la moral corriente, puesto que para conseguir sus fines puede vulnerar excepcionalmente aquellos bienes que aspira a proteger en situaciones de normalidad. Por tal motivo, la racionalidad que rige el campo de la política no siempre es plenamente compatible con las exigencias normativas que rigen otros dominios de la realidad. Y es, precisamente, tal incompatibilidad la que permite explicar por qué las relaciones con ellos a veces suelen ser abrasivas, tensas o conflictivas[267].

---

[266] Cf. Carlos Miranda y Luis Oro Tapia, *Para leer El príncipe de Maquiavelo*, RIL Editores, Santiago, 2001, pp. 153-158.

[267] Un caso emblemático al respecto es la oposición entre *razón de Estado* y *razón confesional* durante el período de la Reforma y la Contrarreforma. Sobre el particular véase el excelente estudio preliminar que realiza

En consecuencia, el realismo político es una modalidad de asumir la heterogeneidad de las pulsiones, intereses y valoraciones, que generan dinámicas asociativas y disociativas, las que generalmente se estabilizan al cristalizar en equilibrios de poder. Dichas dinámicas coexisten en todas las sociedades complejas y puesto que las interacciones entre los grupos que las conforman no están exentas de hostilidades, no es insólito que estos recurran a la coerción con la finalidad de resguardar sus respectivos intereses o para intentar sojuzgarse mutuamente.

En suma, el realismo político es un enfoque, simultáneamente, analítico y preceptivo que parte de una concepción trágica de la naturaleza humana; por consiguiente, sostiene que la conflictividad es inherente a los sujetos (individuales y colectivos) y que la mejor manera de atenuar el antagonismo, y así evitar la guerra, es el equilibrio de poder; sin embargo la búsqueda de seguridad induce a los sujetos a vindicar la autonomía de la política y, en consecuencia, a justificar las eventuales transgresiones al orden normativo, siempre y cuando ellas tengan por propósito preservar o instaurar la paz.

Conclusión del libro

Al comenzar esta investigación constataba que es un lugar común afirmar que tal o cual autor es un *realista*. Así, por ejemplo, suele tildarse a Maquiavelo de realista. Pero quienes lo califican de esa forma no justifican su adjetivación. Por cierto, no explicitan en *qué* radica el realismo de Maquiavelo[268]. ¿Por qué? El motivo de ello se debe —según dije en la introducción— a que no estaba configurado el concepto de realismo político con

Manuel García-Pelayo al libro de Giovanni Botero *La razón de Estado y otros escritos*, Instituto de Estudios Políticos, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1962, pp. 7-58.

[268] Tal es el caso de Jean Jacques Chevallier (*Los grandes textos políticos. Desde Maquiavelo a nuestros días*, Editorial Aguilar, Madrid, 1965, p. 34), Rafael del Águila (*Historia de la teoría política*, Alianza Editorial, Madrid, 1990. Tomo V, pp. 84-85), Irving Louis Horowitz (*La idea de la guerra y paz en la filosofía contemporánea*, Editorial Nueva Visión, Buenos Aires, 1960, p. 70), Jean Touchard (*Historia de las ideas políticas*, Editorial Tecnos, Madrid, 1961, pp. 203 y 205), entre otros.

sus respectivos indicadores; en cuanto no están identificados los elementos (o notas) que constituyen dicho concepto. Creo que con el trabajo que se ha llevado a cabo en este libro se podría argumentar por qué determinado autor es (o no es) un realista. ¿Cómo hacerlo? Procediendo a rastrillar la obra del autor en estudio con los cuatro indicadores del concepto de realismo político que en este trabajo he identificado.

En la eventualidad de que haya alcanzado la meta que me propuse al iniciar esta investigación, la expresión realismo dejaría de ser un mero *flatus vocis*. Y además estaría cumpliendo con una de las tareas fundamentales que Norberto Bobbio[269] y D.D. Raphael[270] le han asignado a la filosofía política de nuestro tiempo.

[269] Cf. Norberto Bobbio, *El filósofo y la política*, FCE, México, 1996, pp. 57 y 71.

[270] Cf. D. D. Raphael, *Problemas de filosofía política*, Alianza Editorial, Madrid, 1996, pp. 23-27.

Apéndice

El casillero vacío de los teóricos del realismo político: la noción de realidad

Con la excepción de Isaiah Berlin[271] (la salvedad es solo parcial) en los autores que suscriben la concepción realista de la política no se encuentran consideraciones teóricas sobre la noción de realidad. Así por ejemplo, en las contribuciones de Edward Hallett Carr[272] y Hans Morgenthau[273], dos autores emblemáticos de la denominada escuela realista, no se encuentran reflexiones al respecto. No se trata de una constatación baladí. ¿Por qué? En primer lugar, porque tal noción amerita un tratamiento, aunque sea superficial, en virtud de la impronta teórica de sus trabajos. Y en segundo lugar, porque al no ser explicitada la noción fundamental de dicha concepción de la política, la palabra *realismo* deviene en un mero *flatus vocis*.

En los párrafos que siguen intentaré hacerme cargo de dicho vacío. No con el propósito de colmarlo, obviamente, pero sí con la intención de dotar de una significación mínima (por vaga que sea) a una palabra que se usa de manera reiterada en los textos de teoría política, de historia de las ideas políticas y de teoría de las relaciones internacionales.

---

[271] Cf. Isaiah Berlin, «El realismo en la política». Ensayo incluido en su libro *El poder de las ideas*, Editorial Espasa Calpe, Madrid, 2000 (pp. 215-226).

[272] Cf. Edward Hallett Carr, *La crisis de los veinte años (1919-1939). Una introducción al estudio de las relaciones internacionales*, Editorial Catarata, Madrid, 2004.

[273] Cf. Hans Morgenthau, *Política entre las naciones. La lucha por el poder y la paz*. Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires, 1986. Cf. Hans Morgenthau, *Escritos sobre política internacional*, Editorial Tecnos, Madrid, 1990.

¿Qué es lo real? Aquello que existe con independencia del hombre, ya sea en su calidad de sujeto cognoscente o de agente. Por lo tanto, lo real no se subordina ni a los sentimientos, ni a los designios de la voluntad del individuo. Por cierto, lo real es aquello que tiene incidencia en él, ya sea porque lo restringe o porque le brinda oportunidades. Lo real, en efecto, opera sobre él, y para ello no requiere del consentimiento de sus preferencias morales ni de la venia de sus caprichos. Así, la realidad no solo le concierne intelectualmente, sino que también a nivel conductual, pues ella lo condiciona —o por lo menos, tiene incidencia— en sus posibilidades de acción[274].

Pese a lo indicado en el primer párrafo, Isaiah Berlin —en estricto rigor— no reflexiona sobre la realidad, sino que acerca de lo que él denomina *el sentido de la realidad,* el cual se expresa en lo que llama *sabiduría*. ¿Qué quiere denotar con dicha expresión? Ella es la capacidad —según Berlin— «de tomar en cuenta el medio inalterable en que actuamos, así como tomamos en cuenta, por ejemplo, la omnipresencia del tiempo y el espacio»[275]. Se trata, entonces, de aquello con lo que necesariamente hay que contar y que, por lo tanto, no se puede omitir so pena de encaminarse al naufragio vital, ya sea individual o colectivo.

Pero, ¿de qué índole es tal sabiduría? No se trata, obviamente, de un conocimiento especulativo de corte racionalista. Generalmente, consiste en un tipo de comprensión que permite captar de manera asertiva la lógica que rige la dinámica de los acontecimientos. Ella, por cierto, permite develar de manera intuitiva —por tanto, sin que medie una reflexión deliberada y sistemática— la racionalidad que está ínsita en los hechos. Sería algo así como el aprehender al vuelo el espíritu que capitanea los procesos, o las motivaciones que animan a los sujetos, o las fuerzas que modulan los acontecimientos. Para Berlin, tal sabiduría supone la existencia de una sensibilidad especial que permite entrever las tendencias, sopesar los obstáculos y evaluar las posibilidades que brindan las circunstancias concretas en las que el sujeto está inserto. Así, el sentido de la realidad es la capacidad de advertir cuáles son los lineamientos generales

[274] Cf. Eduardo Spranger, *Formas de vida*, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1966, pp. 25 y ss.

[275] Isaiah Berlin, *Pensadores rusos*, FCE, México, 1992, p. 156.

que rigen los procesos —es decir, la manera como inveteradamente se suceden los acontecimientos— y frente a ellos de poco vale el ofuscamiento, como asimismo las protestas morales, por airadas que estas sean, pues ellas no logran alterar la dinámica de los hechos[276].

Por ello, el *sentido de la realidad* supone la «capacidad de vivir sin entrar en conflicto con algún factor o condición permanente que no puede alterarse o siquiera describirse o calcularse por completo; una capacidad para dejarse guiar por métodos empíricos —la sabiduría inmemorial que se atribuye a los campesinos y a otras gentes sencillas— donde, en principio, no se aplican las leyes de la ciencia. Este inexorable sentido de orientación cósmica es el sentido de la realidad, el conocimiento de cómo vivir»[277]. Hay personas que tienen la habilidad de captar —un poco intuitivamente[278]— la dinámica que rige los hechos. Esos «hombres son personas más sabias, no mejor informadas; no es su razonamiento deductivo o inductivo el que los hace grandes; su visión es más profunda; ven algo que los demás no ven; perciben las vías del mundo; ven qué va con qué, qué nunca podrá unirse con qué, ven lo que puede ser y lo que no puede ser, cómo viven los hombres y con qué fines, lo que hacen y lo que padecen; cómo y por qué actúan y deben actuar así y no de otra manera»[279].

¿Qué riesgo corren quienes desoyen ese *logos* mudo en que se expresa la realidad? ¿Qué sucede con aquellos que desafían esas «leyes» sobrentendidas? Sufren humillantes derrotas en la práctica[280]. La sabiduría práctica «es en cierta manera conocimiento de lo inevitable; de lo que dado nuestro orden universal,

---

[276] Cf. Isaiah Berlin, *El sentido de la realidad*, Editorial Taurus, Madrid, 1998, pp. 67-69.

[277] Isaiah Berlin, *Pensadores rusos*, FCE, México, 1992, pp. 156-157.

[278] La intuición es un tipo de conocimiento que para verificarse no requiere de conceptos interpuestos entre la mente y las cosas. Así el conocimiento intuitivo estaría en las antípodas del conocimiento científico, en cuanto este aborda su objeto de estudio premunido de conceptos, premisas teóricas e hipótesis, y aquel no. Cf. Xavier Zubiri, *Sobre la realidad*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, pp. 19-21.

[279] Isaiah Berlin, *ibidem*, pp. 157-158.

[280] Cf. Isaiah Berlin, *ibidem*, p. 156. También véase la obra de Berlin *El sentido de la realidad* (Editorial Taurus, Madrid, 1998), pp. 72-74.

no puede dejar de suceder; y, a la inversa, de cómo las cosas no pueden hacerse, o no han podido hacerse; de por qué algunos planes tienen que acabar en fracasos […], aunque de ello no pueda darse ninguna razón demostrativa o científica. A la rara capacidad de ver esto llamamos, con razón, sentido de la realidad; es un sentido de lo que embona bien con otras cosas, de lo que no puede existir con otras, y le hemos dado muchos nombres: visión, sabiduría, genio práctico, sentido del pasado, comprensión de la vida y del carácter humano»[281].

A lo que Isaiah Berlin llama *sabiduría* —vale decir, *sentido de la realidad*—, Manuel García-Pelayo lo denomina *logos* o *ragione*. Pero el español, a diferencia del anglo-ruso, lo circunscribe exclusivamente al ámbito de lo político. Para García-Pelayo, en efecto, el conocimiento de la *ragione* (entendida como la racionalidad que rige el campo de la política) no solo aumenta las posibilidades de éxito del actor político, sino que le señala también cuáles son sus límites. Quien conoce la *ragione* que rige el campo de la política «deduce lo que es posible y lo que es imposible y evita que el hombre se embarque en empresas vanas»[282]. Pero el español no realiza conjetura sobre la manera cómo se adquiere ese conocimiento ni cuáles son las propiedades del objeto conocido; simplemente se limita a constatar sus consecuencias prácticas para quien posee tal tipo de conocimiento.

Creo que las reflexiones de Isaiah Berlin y Manuel García-Pelayo, pese a que son algo oblicuas, apuntan en la dirección correcta. Ellas, en efecto, abren un camino. Y al hacerlo me facilitan la posibilidad de dotar (para los fines de este apéndice) de una significación mínima a la palabra realidad. Para cumplir con tal propósito tendré que desvincularla del lenguaje cotidiano y *aproximarla* (solo eso, nada más) a un concepto. Y digo solo eso, porque el transformarla en un concepto es una tarea que escapa al ámbito de la disciplina en la que está inserto este ensayo, pues un desafío de tal envergadura concierne, en mi opinión, a la ontología y a la filosofía de la ciencia. No obstante, y dada la índole de esta reflexión, no es posible eludir el problema ni las dificultades que conlleva. No asumir dichos escollos

[281] Isaiah Berlin, *op. cit.*, pp. 150-151.

[282] Manuel García-Pelayo, *Del mito y la razón en la historia del pensamiento político*, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1968, p. 270.

implicaría incurrir en la misma omisión que le he reprochado a Edward Hallett Carr y Hans Morgenthau.

Para enfrentar el problema, en los párrafos que siguen, me serviré de las contribuciones del pensador contemporáneo Xavier Zubiri, cuyas reflexiones están en la intersección de tres disciplinas: la ontología, la filosofía de la ciencia y la teoría del conocimiento.

Para Zubiri la realidad no es sinónimo de cosa. No toda cosa tiene el estatus de realidad. Realidad es aquello que tiene cierto *ergón* y en virtud de él incide sobre algo, por lo pronto sobre otras entidades. Las cosas carecen de *ergón*. Por cierto, «la realidad posee —sostiene Zubiri— ese carácter de *ergón*, un carácter que, si se me permite la expresión, llamaría érgico; esto es, actúa sobre las demás cosas, efectuando determinadas operaciones. Y, en su virtud, se considera este carácter érgico como un carácter de lo que es real»[283].

Para los fines de este ensayo creo que es conveniente efectuar un distingo entre realidad en sentido amplio (R) y realidad en sentido restringido («R»). ¿En qué se basa la distinción? En la índole de la entidad con que se relaciona una realidad cualquiera. Esta distinción adquiere sentido con la siguiente pregunta: de qué índole es la entidad con la que se relaciona R (realidad en sentido amplio). Esa entidad puede ser otra realidad (R) o una cosa (C). Si R se relaciona con otra realidad, corresponde hablar de realidad en sentido amplio (R), puesto que se relacionan dos entidades que poseen *ergón*. En cambio, si R se relaciona con una cosa (C), corresponde hablar de realidad en sentido restringido («R»).

La ley de la gravitación universal es una realidad. ¿Por qué? Porque tiene cierto *ergón* que determina la posición, trayectoria y velocidad de otras entidades. Tales entidades pueden tener el estatus de realidad (R) o simplemente de cosa (C). Así, por ejemplo, si a un ave se le desprende una pluma en pleno vuelo, simplemente se desprende una cosa, porque la pluma carece de *ergón*, por consiguiente, ella —en este caso puntual— no tiene el estatus de realidad[284]. En consecuencia, se trata de una rela-

[283] Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, Alianza Editorial, Madrid, 1998, p. 401.

[284] No obstante, para el parásito que vive en la pluma, esta sería la realidad misma. Al respecto véase el ensayo de Xavier Zubiri «Respectividad de

ción entre R y C; por consiguiente, estamos en presencia de una realidad en sentido restringido («R»).

Y corresponde hablar de realidad en sentido amplio cuando estamos en presencia de una realidad que incide sobre otra realidad, en cuanto las entidades que están recíprocamente relacionadas poseen (ambas) cierto *ergón*. Así, por ejemplo, el hombre es una realidad, porque posee *ergón,* pero sobre él tienen incidencia las leyes de la gravedad y del movimiento que también poseen *ergón* y, precisamente, por eso constituyen una realidad en sentido amplio. Por consiguiente, estamos en presencia de una realidad en sentido amplio, porque R se relacionó con R.

En conclusión, si R se relaciona con C, corresponde hablar de realidad en sentido restringido («R»). Y cuando R se relaciona con R, corresponde hablar de realidad en sentido amplio (R).

Premunido de estas distinciones semánticas trataré de encaminar mi reflexión al dominio de la política, aunque estoy consciente de que no siempre podré ser fiel a ellas, porque es prácticamente imposible que una investigación que trata de un quehacer mundano pueda emanciparse totalmente de los lugares comunes y de los atolladeros a los que suele conducir el lenguaje cotidiano, cuando se intenta, precisamente, romper con la tópica. Por eso —es decir, para evitar quedar empantanado en la semántica y para eludir nuevos embrollos—, es mejor utilizar la expresión *realidad factual,* para referirse a la *realidad en sentido amplio*, entendida esta última dicción en los términos que más arriba he consignado.

La realidad que le compete a la *realpolitik* es la realidad en sentido amplio. Y es a esta a quien ella se refiere de manera implícita.

Pero, en concreto, ¿cómo subentiende la realidad el realismo político? Para este la realidad la constituye, por una parte, el hombre y, por otra, las realidades que son ajenas a él. Pero, ¿todas o solo algunas? Solo algunas. ¿Cuáles? Solo aquellas que son un precipitado —deseado o indeseado— de sus propias acciones. Tal precipitado, precisamente porque es una realidad, tiene incidencia en su comportamiento tanto a nivel

lo real», incluido en su libro *Escritos menores, 1953-1983* (Alianza Editorial, Madrid, 2006, pp. 173-215).

individual como colectivo. ¿Cuáles serían esas realidades? El conflicto, la autonomía de la política y el equilibrio de poder. Se trata de realidades que son producidas por el *ergón* del hombre en el campo de la política y que, por consiguiente, lo afectan a él mismo.

Ahora bien, el hombre, como ya lo he dicho, también es una realidad. Pero él tiene la peculiaridad de producir otras realidades como, por ejemplo, las anteriormente mencionadas. Y son ellas las que, en mi opinión, hay que tener en cuenta a la hora de conformar un concepto de realismo político.

Tales realidades son producidas de manera deliberada o indeliberada por la acción —el *ergón*— del mismo hombre[285]. Por consiguiente, el realismo político no se interesa en averiguar, por ejemplo, de qué forma influye la ley de gravedad en la estructura ósea del ser humano, puesto que se aboca solo al estudio de las realidades producidas por el propio hombre. Por cierto, tales realidades no tienen nada que ver con la realidad de las leyes físicas. Es verdad que en ambos casos se trata de realidades. En el primer caso se trata de la realidad en sentido restringido y en el segundo en sentido amplio. Pero puesto que la realidad que le importa al realismo político es la que produce el *ergón* del hombre, él no se interesa por el estudio de las leyes físicas. La realidad en sentido restringido tiene una concepción *determinista* de la causalidad y la realidad en sentido amplio una concepción *posibilista*. Por eso, el realismo político trata de averiguar cómo incide la realidad en el hombre y no cómo lo determina. Ciertamente que el hombre está determinado —y perentoriamente— por algunas realidades, pero tales realidades no le incumben al realismo político, puesto que ellas son objeto de estudio de otras disciplinas que igualmente estudian al hombre como, por ejemplo, la bioquímica y la antropología física.

---

[285] Al respecto resultan esclarecedoras las reflexiones de Jorge Eduardo Rivera en su libro *En torno al ser* (Brickle Ediciones, Santiago, 2007). Para Rivera, *real* es aquello que es *por su cuenta,* en cuanto se basta a sí mismo. Pero «este *por su cuenta* no se opone a que la cosa haya sido causada por otra, o al hecho de que tenga un fundamento fuera de ella. Lo importante es que *dado el fundamento o la causa,* la cosa es *en y por sí misma*» (p. 210). Aquí, Rivera utiliza la palabra *cosa* en sentido amplio.

En conclusión, lo real —por consiguiente, lo que posee realidad— es cualquier entidad que se basta a sí misma para actuar; cualquier entidad que tenga cierto *ergón*, es decir, que encuentra en sí misma los recursos, por así decirlo, para subsistir e incidir sobre otras entidades[286].

[286] Xavier Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*, Alianza Editorial, Madrid, 2002, p. 293.

Bibliografía

Aristóteles: *Ética Nicomaquea*, Editorial Gredos, Madrid, 1996.

Aron, Raymond: *Paz y guerra entre las naciones*, Alianza Editorial, Madrid, 1985.

Aron, Raymond: *Estudios políticos*, Editorial FCE, México, 1997.

Aron, Raymond: *La república imperial*, Alianza Editorial, Madrid, 1976.

Axelrod, Robert: *La evolución de la cooperación*, Alianza Editorial, Madrid, 1996.

Balandier, Georges: *Antropología política*, Ediciones Península, Barcelona, 1969.

Berlin, Isaiah: *El fuste torcido de la humanidad*, Ediciones Península, Barcelona, 2002.

Berlin, Isaiah: *Conceptos y categorías*, FCE, México, 1992.

Berlin, Isaiah: *El poder de las ideas*, Editorial Espasa Calpe, Madrid, 2000.

Berlin, Isaiah: *Contra la corriente*, FCE, México, 1992.

Berlin, Isaiah: *Pensadores rusos*, FCE, México, 1992.

Berlin, Isaiah: *El sentido de la realidad*, Editorial Taurus, Madrid, 1998.

Bobbio, Norberto: *El filósofo y la política*, FCE, México, 1996.

Bonete Perales, Enrique: *La política desde la ética*, Ediciones Proyecto A, Barcelona, 1998.

Bourdieu, Pierre: *Sociología y cultura*, Editorial Grijalbo, México, 1990.

Bourdieu, Pierre: *Razones prácticas*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1997.

Braud, Phillippe: *Violencias políticas*, Alianza Editorial, Madrid, 2006.

Bull, Hedley: *La sociedad anárquica. Un estudio sobre el orden en la política mundial*, Editorial Catarata, Madrid, 2005.

Burckhardt, Jacobo: *La cultura del Renacimiento en Italia*, Editorial Edad, Madrid, 1982.

Butterfield, Herbert: *El cristianismo y la historia*, Editorial Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1957.

Butterfield, Herbert: *El conflicto internacional en el siglo veinte*, Editorial Peuser, Buenos Aires, 1961.

Carr, Edward Hallett: *La crisis de los veinte años (1919-1939). Una introducción al estudio de las relaciones internacionales*, Editorial Catarata, Madrid, 2004.

Clastres, Pierre: *Investigaciones en antropología política*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1966.

Conde, Francisco Javier: *El hombre animal político*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2011.

Coser, Lewis: *Las funciones del conflicto social*, FCE, 1961.

Dahl, Robert: *Análisis político actual*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Argentina, 1985.

Dahrendorf, Ralf: *Sociedad y libertad*, Editorial Tecnos, Madrid, 1966.

Del Águila, Rafael: *La senda del mal. Política y razón de Estado*, Editorial Taurus, Madrid, 2000.

Easton, David: *Enfoques sobre teoría política*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1992.

Easton, David: *Esquema para el análisis político*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1992.

Easton, David: *Política moderna*, Editorial Letras, México, 1968.

Elias, Norbert: *El proceso de la civilización*, FCE, México, 1993.

Elias, Norbert: *Conocimiento y poder,* Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1994.

Fernández Santillán, José: *Hobbes y Rousseau. Entre la democracia y la autocracia*, FCE, México, 1996.

Foucault, Michel: *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Editorial Paidós, Barcelona, 2000.

Ferrero, Guglielmo: *El poder. Los genios invisibles de la ciudad*, Editorial Tecnos, Madrid, 1988.

Ferrero, Guglielmo: *Reconstrucción. Talleyrand en Viena*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1943.

Freund, Julien: *Sociología del conflicto*, Editorial del Ministerio de Defensa, Madrid, 1995.

Freund, Julien: *La esencia de lo político*, Editora Nacional, Madrid, 1968.

García-Pelayo, Manuel: *Del mito y la razón en la historia del pensamiento político moderno*, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1968.

García-Pelayo, Manuel: *Los mitos políticos*, Alianza Editorial, Madrid, 1981.

Gellner, Ernest: *Antropología y política*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1997.

Godoy, Hernán: *Las bases sociológicas del conocimiento*, Editorial Universitaria, Santiago, 1979.

Hamilton, Madison y Jay: *El federalista*, FCE, México, 2000.

Heidegger, Martin: *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago, 1998.

Heintze, Peter: *Sociología del poder*, Editorial Andrés Bello-Flacso, Santiago, 1960.

Heller, Hermann: *El sentido de la política y otros ensayos*, Editorial Pre-Textos, Valencia, 1996.

Herz, John: *Realismo político e idealismo político*, Editorial Ágora, Buenos Aires, 1960.

Hobbes, Thomas: *Leviatán*, FCE, México, 1987.

Hofstadter, Richard*: La tradición política norteamericana y los hombres que la formaron*, FCE, México, 1984.

Hume, David: *Ensayos políticos*, Editorial Tecnos, Madrid, 2006.

Ibáñez, Tomás: *Poder y libertad*, Editorial Hora, Barcelona, 1983.

Kant, Immanuel: *Sobre la paz perpetua*, Editorial Tecnos, Madrid, 1998.

Kant, Immanuel: *Teoría y práctica*, Editorial Tecnos, Madrid, 1993.

Kant, Immanuel: *Lecciones de ética*, Editorial Crítica, Barcelona, 2001.

Kant, Immanuel: *Historia universal en un sentido cosmopolita*, FCE, México, 1981.

Kauffmann, Walter: *Tragedia y filosofía,* Editorial Seix Barral, Barcelona, 1978.

Kennan, George: *Al final de un siglo*, FCE, México, 1998.

Kissinger, Henry: *Diplomacia*, FCE, México, 1995.

Kissinger, Henry: *Un mundo restaurado*, FCE, México, 1974.

Kolakovski, Leszek: *El hombre sin alternativas*, Alianza Editorial, Madrid, 1970.

Leftwich, Adrian: *¿Qué es la política? La actividad y su estudio*, FCE, México, 1987.

Lukes, Steven: *El poder. Un enfoque radical*, Editorial Siglo XXI, Madrid, 1985.

Maquiavelo, Nicolás: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Alianza Editorial, Madrid, 1987.

Maquiavelo, Nicolás: *El príncipe*, Editorial Espasa Calpe, Madrid, 1998.

Maquiavelo, Nicolás: *Del arte de la guerra*, Editorial Tecnos, Madrid, 2000.

Marvall, José Antonio: *Teoría del Estado en España en el siglo XVII*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1997.

Maritain, Jacques: *El hombre y el Estado*, Editorial del Pacífico, Santiago, 1974.

Meier, Christian: *Introducción a la antropología política de la antigüedad clásica*, FCE, México, 1985.

Meinecke, Friedrich: *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*, Centro de Estudios Constitucionales y Políticos, Madrid, 1997.

Meinecke, Friedrich: *El historicismo y su génesis*, FCE, México, 1982.

Merton, Robert: *Teoría y estructuras sociales*, FCE, México, 1993.

Miranda, Carlos y Oro Tapia, Luis: *Para leer El príncipe de Maquiavelo*, RIL Editores, Santiago, 2001.

Molina Cano, Jerónimo: *Julien Freund, lo político y la política*, Sequitur, Madrid, 2000.

Montano, Vicente: *Arcano de príncipe*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1986.

Morgenthau, Hans: *Política entre las naciones. La lucha por el poder y la paz*, Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires, 1986.

Morgenthau, Hans: *Escritos sobre política internacional*, Editorial Tecnos, Madrid, 1990.

Mosca, Gaetano: *La clase política*, FCE, México, 1984.

Naudé, Gabriel: *Consideraciones sobre los golpes de Estado*, Editorial Tecnos, Madrid, 1998.

Nicolson, Harold: *El congreso de Viena*, Editorial Sarpe, Madrid, 1985.

Niebuhr, Reinhold: *El hombre moral en la sociedad inmoral*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1966.

Niebuhr, Reinhold: *Rumbos de la comunidad*, Editorial Índice, Buenos Aires, 1964.

Niebuhr, Reinhold: *La naturaleza del hombre y su medio*, Editorial Limusa-Wiley, México, 1967.

Niebuhr, Reinhold: *Ideas políticas*, Editorial Hispano Europea, Barcelona, 1965.

Nussbaum, Martha: *La fragilidad del bien*, Visor, Madrid, 1995.

Oro Tapia, Luis: *¿Qué es la política?*, RIL Editores, Santiago, 2003.

Oro Tapia, Luis: *El poder: adicción y dependencia*, Brickle Ediciones, Santiago, 2006.

Oro Tapia, Luis: *Max Weber: la política y los políticos. Una lectura desde la periferia*, RIL editores, Santiago, 2010.

Pareto, Wilfredo: *Formas y equilibrios sociales*, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1967.

Pareto, Vilfredo: *Las transformaciones de la democracia*, Editorial Struthart, Buenos Aires, 2005.

Passano, Carlos: *Sociología del poder*, Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires, 1985.

Peña Echeverría, Javier: *La razón de Estado en España. Siglos XVI-XVII. Antología de textos*, Editorial Tecnos, Madrid, 1998.

Platón, *La República*, Alianza Editorial, Madrid, 2001.

Raphael, D. D.: *Problemas de filosofía política*, Alianza Editorial, Madrid, 1996.

Rex, John: *El conflicto social*, Editorial Siglo XXI, Madrid, 1985.

Rivera, Jorge Eduardo, *En torno al ser*, Brickle Ediciones, Santiago, 2007.

Ross, Marc Howard: *La cultura del conflicto*, Editorial Paidós, Barcelona, 1995.

Russell, Bertrand: *El poder en los hombres y en los pueblos*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1953.

Santamaría Fernández, José: *Razón de Estado y política en el pensamiento español del barroco (1595-1640)*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1986.

Sartori, Giovanni: *La política. Lógica y método de las ciencias sociales*, FCE, México, 1992.

Sartori, Giovanni: *Elementos de teoría política*, Alianza Editorial, Madrid, 1992.

Schmitt, Carl: *El concepto de lo político*, Alianza Editorial, Madrid, 1991.

Schmitt, Carl: *La dictadura*, Alianza Editorial, Madrid, 1985.

Schmitt, Carl: *Legalidad y legitimidad*, Editorial Aguilar, Madrid, 1971.

Schmitt, Carl: *La interpretación europea de Donoso Cortés*, Editorial Rialp, Madrid, 1963.

Schmitt, Carl: *Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso*, Centro de Estudios Políticos Constitucionales, Madrid, 1962.

Simmel, Georg: *Sociología. Estudio sobre las formas de socialización*, Alianza Editorial, Madrid, 1983.

Simmel, Georg: *El conflicto. Sociología del antagonismo*, Sequitur, Madrid, 2010.

Spengler, Oswald: *La decadencia de Occidente*, Editorial Espasa Calpe, Madrid, 2004.

Spinoza, Baruch: *Tratado político*, Alianza Editorial, Madrid, 1986.

Spranger, Eduardo: *Formas de vida*, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1966.

Spykman, Nicholas John: *Estados Unidos frente al mundo*, FCE, México, 1944.

Strauss, Leo: *¿Qué es filosofía política?*, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1970.

Toynbee, Arnold: *Elige la vida*, Emecé Editores, Buenos Aires, 2002.

Tucídides: *Historia de la guerra del Peloponeso*, Editorial Juventud, Barcelona, 1975.

Von Ranke, Leopoldo: *Pueblos y estado de la historia moderna*, FCE, México, 1948.

Von Ranke, Leopoldo: *Historia de los papas en la época moderna*, FCE, México, 2004.

Waltz, Kenneth: *El hombre, el Estado y la guerra*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1970.

Weber, Max: *Economía y sociedad*, FCE, México, 1992.

Weber, Max: *Escritos políticos*, Alianza Editorial, Madrid, 1991.

Weber, Max: *La política como profesión*, Editorial Espasa Calpe, Madrid, 1992.

Weber, Max: *La acción social: ensayos de metodología*, Ediciones Península, Barcelona, 1984.

Weber, Max: *Ensayo sobre metodología sociológica*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1993.

Weber, Max: *Teoría de las ciencias sociales*, Ediciones Península, Barcelona, 1980.

Williams, Bernard: *La fortuna moral. Ensayos de filosofía 1973-1980*, Universidad Autónoma de México, México, 1993.

Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*, Alianza Editorial, Madrid, 2001.

Zubiri, Xavier: *Sobre la esencia*, Alianza Editorial, Madrid, 1998.

Zubiri, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*, Alianza Editorial, Madrid, 2002.

Artículos de revista y capítulos de libros

Abellán, Joaquín: «En torno al objeto de la historia de los conceptos de Reinhart Koselleck». Ensayo incluido en el libro compilado por Enrique Bocardo Crespo: *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner y seis comentarios*, Editorial Tecnos, Madrid, 2007, pp. 215-248.

Barbé, Esther: «El papel del realismo en las relaciones internacionales. La teoría de la política internacional de Hans Morgenthau». En revista *Estudios Políticos* Nº 57 (Madrid, 1987).

Cagni, Horacio: «Influencia de la historia clásica y la guerra antigua en el realismo político estadounidense». En *Revista Enfoques de Ciencia Política*, Nº 16 (Santiago, 2012).

Dahl, Robert: «¿Qué es la ciencia política?». Ensayo incluido en el libro *¿Cómo se gobierna un país?*, Editor Fabril, Buenos Aires, 1968.

Frías Urrea, Rodrigo: «Calícles y el superhombre de Nietzsche». En *Revista de Humanidades*, Nº 7, de la Universidad Andrés Bello (Santiago, 2000).

Fukuyama, Francis: «¿El fin de la historia?». En revista *Estudios Públicos*, Nº 37 (Santiago, 1990).

Garay Vera, Cristián y Concha, José Miguel: «La alianza entre Chile y Bolivia entre 1891 y 1899. Una oportunidad para visitar la teoría del equilibrio». En *Revista Enfoques de Ciencia Política*, N° 10 (Santiago, 2009).

Garzón Vallejo, Iván: «Carl Schmitt: ¿Estado de naturaleza o pesimismo antropológico?». En revista *Papel Político,* vol. 15, Nº 1 (Bogotá, 2010).

Giraldo Ramírez, Jorge: «El realismo de Bobbio: político y subalterno». En *Revista Enfoques de Ciencia Política*, Nº 10, (Santiago, 2009).

Giraldo Ramírez, Jorge: «Contra el realismo político, en la carne de Morgenthau». En revista *Estudios Políticos* Nº 18 (Medellín, 2001).

Godoy, Oscar: «La amistad como principio político». En revista *Estudios Públicos*, Nº 49, 1993.

Gómez-Lobo, Alfonso: «Trasímaco y el derecho en la República de Platón». En revista *Teoría,* Nº 3, de la Universidad de Chile (Santiago, 1975).

Hernando Nieto, Eduardo: «Excepción y realismo: Algunas cuestiones de fondo». En *Revista Enfoques de Ciencia Política*, N° 10 (Santiago, 2009).

Molina Cano, Jerónimo: «El realismo político de Gonzalo Fernández de la Mora». En revista *Co-herencia,* Nº 6, 2007.

Molina Cano, Jerónimo: «La política y su grandeza sombría. Notas sobre el realismo político de Raymond Aron». En *Revista Enfoques de Ciencia Política*, Nº 10 (Santiago, 2009).

Molina Cano, Jerónimo: «Georg Simmel, anticipador de la polemología». Estudio preliminar al libro de Georg Simmel *El conflicto*, Editorial Sequitor, Madrid, 2010.

Molina Cano, Jerónimo: «La ontología política de Javier Conde». Estudio preliminar al libro de Francisco Javier Conde *El hombre, animal político*, Editorial Encuentro, Madrid, 2011.

Oro Tapia, Luis: «Crítica de Carl Schmitt al liberalismo». En revista *Estudios Públicos*, Nº 98 año (Santiago, 2005).

Oro Tapia, Luis: «Comentario al libro 'La crisis de los veinte años (1919-1939)' de Edward Hallett Carr». En revista *Estudios Internacionales,* Nº 152, Universidad de Chile (Santiago, 2006).

Oro Tapia, Luis: «¿El fin de la historia? Notas sobre el espejismo de Francis Fukuyama». En *Revista Enfoques de Ciencia Política*, Nº 7 (Santiago, 2007).

Ortiz Sarkis, Miguel: «La teoría realista de la política en el cine: '2001, Odisea en el espacio': una odisea en (o por) el espacio». En revista *Enfoques de Ciencia Política*, N° 10 (Santiago, 2009).

Ovando, Cristian: «Hacia la complementariedad realismo-liberalismo: aproximación a las relaciones chileno-bolivianas desde debate de ideas claves y factores materiales». En *Revista Enfoques de Ciencia Política*, N° 10 (Santiago, 2009).

Ovando, Cristian: «La seguridad internacional en la proyección de Chile hacia el Cono Sur: ¿desde la doctrina de la seguridad nacional hacia la construcción de comunidades de seguridad o la emergencia de la securitización?». En *Revista de Relaciones Internacionales, Estrategia y Seguridad*, vol. 7, Nº 2 (Bogotá, 2012).

Salazar Carrión, Luis: «El realismo político de Bobbio», en revista *Sociológica,* Nº 54, 2004.

Sartori, Giovanni: «Los fundamentos del pluralismo». En revista *La Política*, Nº 1, 1996.

Skinner, Quentin: «La idea de un léxico cultural». Ensayo incluido en el libro compilado por Enrique Bocardo Crespo, *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner y seis comentarios*, Editorial Tecnos, Madrid, 2007, pp. 161-182.

Vega Méndez, Francisco: «Spinoza: los fundamentos filosóficos del realismo político», en *Revista Enfoques de Ciencia Política*, Nº 10 (Santiago, 2009).

Diccionarios

Ferrater Mora, José: *Diccionario de filosofía,* Alianza Editorial, Madrid, 1988.

Millán-Puelles, Antonio: *Léxico filosófico,* Editorial Rialp, Madrid, 1984.

Müller, Max y Halder, Alois: *Breve diccionario de filosofía,* Editorial Herder, Barcelona, 1981.

Addenda

Algunos retazos de este libro aparecieron en la revista *Enfoques de ciencia política* de la Universidad Central de Chile y otros en la revista *Co-herencia* de la Universidad Eafit de Colombia. No obstante lo señalado, la mayor parte de este libro es inédita. Se trata de diferentes partes que —desde que fueron concebidas, hace más de diez años— están orientadas a un mismo y único fin: configurar un concepto de realismo político.

Este libro ha sido posible gracias al estímulo que he recibido de varias personas. Entre otras, debo mencionar a Joaquín Abellán, de la Universidad Complutense de Madrid, que ha escrito varios trabajos teóricos sobre los aspectos metodológicos referentes al estudio de los conceptos políticos, los que recientemente han cristalizado en dos libros que ha publicado en Alianza Editorial. También debo mencionar a Jerónimo Molina Cano, de la Universidad de Murcia, que lleva más de una década pesquisando a los autores que conforman la tradición del realismo político y que tuvo la generosidad de leer el borrador de este trabajo y sugerirme una copiosa bibliografía.

También debo mencionar mi gratitud con varios colegas latinoamericanos; con Horacio Cagni de la Argentina, con Iván Garzón Vallejo de Colombia, con Ernesto Cabrera de México y Roberto Bueno de Brasil.

En Chile tengo una deuda intelectual, desde hace años, con los juristas y politólogos José Ignacio Vásquez y Francisco Vega Méndez. Como asimismo con los historiadores y politólogos Joaquín Fermandois, Eduardo Araya Leüpin y Cristián Garay y con los filósofos Jorge Eduardo Rivera, Joaquín Barceló, Carlos Miranda, Roberto Vergara, Patricio Brickle y Rodrigo Frías.

Por último, deseo manifestar mi gratitud a mis alumnos y especialmente a mis ex-colaboradores: Diego Sazo, Patricio Imbert,

Daniel Figueroa, Matías Bascuñán, Adriano Olivares, Eduardo Santander, Ely Orrego y Beatriz Vega de la Pontificia Universidad Católica de Chile, a María José Piñeiro y Alison Wiegand de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso y a Katrin Loebel, Marco Fernández, Cristián Ovando, Nicolás del Valle y Rocío Fontana de la Universidad Central de Chile.

Luis R. Oro Tapia
Santiago, 21 de abril de 2013

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres digitales de

RIL® editores

Teléfono: 2223-8100 / ril@rileditores.com
Santiago de Chile, mayo de 2013

Se utilizó tecnología de última generación que reduce el impacto medioambiental, pues ocupa estrictamente el papel necesario para su producción, y se aplicaron altos estándares para la gestión y reciclaje de desechos en toda la cadena de producción.

Luis R. Oro Tapia

EL CONCEPTO DE REALISMO POLÍTICO

El profesor Oro Tapia construye el concepto de realismo político a partir de aquellos elementos que son comunes a varios autores de la tradición occidental, a los que estudiado y dedicado algunas publicaciones (Tucídides, Maquiavelo, Carl Schmitt). Este ensayo es resultado de una serena discusión con los clásicos del pensamiento, los que su autor no solo expone sino que, además, analiza críticamente y los complementa.

El desarrollo del libro —desde la delimitación del objeto y el propósito de su investigación, en sus primeras páginas, hasta su aportación final sobre el concepto de «realidad»— posee tal claridad en su estructura y estilo de exposición que el lector no precisa de ninguna indicación adicional para su lectura. Por ello las palabras de este prologuista solo pueden dar testimonio de que el autor cumple efectivamente lo que promete en su introducción y que el lector puede dejarse llevar por el ritmo del propio texto con la seguridad de no perderse en ningún momento, y con la convicción de que su lectura le va a deparar un aprendizaje placentero.

El autor hace un transparente ejercicio de honestidad intelectual al mostrar en toda su desnudez y sencillez cómo dialoga con los autores clásicos y contemporáneos acerca del llamado *realismo político*, cómo los analiza y los critica, cómo los matiza y desarrolla sus definiciones y tipologías, y cómo llena las carencias que él observa. El lector encuentra en cada momento lo que necesita para entender el paso venidero, a la vez que puede constatar cómo el que sigue completa al anterior, y, en todo momento, cómo el autor va dando cumplimiento a lo anunciado en sus primeras páginas.

Joaquín Abellán
Catedrático de Ciencia Política
Universidad Complutense de Madrid

Ensayos & Estudios RiL

ISBN 978-956-284-912-8